



BERKELEY, CALIFORNIA



The Introduction.

The first of the two main parts of the book is devoted to a general survey of the history of the subject. It begins with a brief account of the early history of the subject, and then proceeds to a more detailed account of the history of the subject in the last few years. The second part of the book is devoted to a detailed account of the history of the subject in the last few years. It begins with a brief account of the early history of the subject, and then proceeds to a more detailed account of the history of the subject in the last few years. The third part of the book is devoted to a detailed account of the history of the subject in the last few years. It begins with a brief account of the early history of the subject, and then proceeds to a more detailed account of the history of the subject in the last few years. The fourth part of the book is devoted to a detailed account of the history of the subject in the last few years. It begins with a brief account of the early history of the subject, and then proceeds to a more detailed account of the history of the subject in the last few years. The fifth part of the book is devoted to a detailed account of the history of the subject in the last few years. It begins with a brief account of the early history of the subject, and then proceeds to a more detailed account of the history of the subject in the last few years. The sixth part of the book is devoted to a detailed account of the history of the subject in the last few years. It begins with a brief account of the early history of the subject, and then proceeds to a more detailed account of the history of the subject in the last few years. The seventh part of the book is devoted to a detailed account of the history of the subject in the last few years. It begins with a brief account of the early history of the subject, and then proceeds to a more detailed account of the history of the subject in the last few years. The eighth part of the book is devoted to a detailed account of the history of the subject in the last few years. It begins with a brief account of the early history of the subject, and then proceeds to a more detailed account of the history of the subject in the last few years. The ninth part of the book is devoted to a detailed account of the history of the subject in the last few years. It begins with a brief account of the early history of the subject, and then proceeds to a more detailed account of the history of the subject in the last few years. The tenth part of the book is devoted to a detailed account of the history of the subject in the last few years. It begins with a brief account of the early history of the subject, and then proceeds to a more detailed account of the history of the subject in the last few years.

X27
5174
v. 1512

Kirchengeschichtliche Rückblicke.

Von

Dr. Wagenmann.

Es geschieht wohl manchem Leser dieser Jahrbücher ein Dienst, wenn ich auf die Secularerinnerung aus dem Jahre 69 ¹⁾ einige kirchengeschichtliche Rückblicke aus dem Jahre 70 folgen lasse. Ist es doch dem denkenden, geschichtlich gebildeten Menschen Bedürfnis, bei jedem Schritt, den die Geschichte vorwärts thut, den flüchtigen Moment der Gegenwart rückwärts blickend, vergleichend und orientirend an die Vergangenheit anzuknüpfen, ob nicht etwa die im Brennspiegel der Geschichte gesammelten Strahlen der Vorzeit ein Licht geben möchten für die dunklen Wege der Zukunft. Das Christenthum aber ist ja, wie die wahrhaft göttliche, so die wahrhaft geschichtliche Religion gerade darum, weil es einerseits des Menschendaseins kurze Spanne hineinstellt in Gottes Ewigkeit, andererseits uns erkennen lehrt, wie doch nur die ewigen Heilsgedanken Gottes es sind, die der Menschheitsgeschichte Inhalt geben und Ziel, Maß und Gliederung. Wenn es nicht zufällig ist, sondern der auch für „unbewusste Christen“ unwillkürliche Ausdruck christlicher Welt- und Geschichtsanschauung, daß wir nach Christo unsere Jahre und Jahrhunderte zählen: so wird es auch weder blos Spiel sein noch Aberglauben, sondern es dient zu allseitiger Klärung und Belehrung, dient bald zu heilsamer Demüthigung, bald zur Beruhigung unter den Fragen und Aufgaben der Gegenwart, wenn wir, im Centurienschritte die Kirchengeschichte durchlaufend, die Secularerinnerungen des Jahres 1870, d. h. die Ereignisse der entsprechenden Jahre früherer Jahrhunderte, in einer Reihe von flüchtig gezeichneten Skizzen uns vergegenwärtigen, — nicht etwa um nach der Mode der Zeit laute und glänzende Jubiläen oder Gedäch-

¹⁾ Jahrb. f. D. Theol. XV, S. 207 ff.

Jahrb. f. D. Th. XV.

nistage zu feiern, nicht um nachträgliche Canonisationen zu beantragen oder verspätete Denkmäler aufzurichten, sondern einfach zu dem Zwecke, um, nach der Weise des Volkes Gottes, zu „gedenken an die Thaten des Herrn, zu gedenken an Seine ewigen Wunder“ (Ps. 77, 12).

Reich an verschiedenartigen kirchen-, religions-, culturgegeschichtlichen Secularerinnerungen erscheint uns gerade das Jahr 70, dem ja durch das päpstliche Concil und nicht minder durch so manche andere zeitbewegende und Lösung heischende „Frage“ der Christenheit und Menschheit zum Voraus ein so bedeutungsvolles Prognostikon gestellt ist.

1. Blicken wir um 2000, resp. um 1900 Jahre zurück, also auf die Jahre 130, resp. 30 vor der christlichen Zeitrechnung so treffen wir auf zwei der bedeutungsvollsten Jahre der vorchristlichen Menschheitsgeschichte, epochemachend für die politische wie für die Culturentwicklung der alten Welt, und daher mittelbar auch für die Geschichte des Reiches Gottes: im J. 130 wird Asien (im römischen Sinne), im Jahre 30 wird Aegypten römische Provinz, Augustus Alleinherrscher, der Janustempel geschlossen. Welche Fülle von welthistorischen Momenten liegt in diesen Thatfachen! Der Kampf zwischen Antonius und Octavian war ja zugleich ein Ringen zwischen Morgenland und Abendland, zwischen Orientalismus und Römerthum gewesen. In der Seeschlacht bei Actium hat der Occident obgeseigt: das uralte Culturland des Nil ist der weltbeherrschenden Tiberstadt erlegen; das Reich der Ptolemäer mit all seinen Reichthümern und Wundern, mit all seinen orientalisch-hellenistischen Culturtrümmern und Bildungsschätzen wird römische Provinz, ebendamt Alexandria eine der Bildungsmetropolen der römischen und bald der christlichen Welt. Auch Palästina wird durch des schlaunen Großkönigs Herodes rechtzeitige Unterwerfung ein römisches Vasallenland. Orient und Occident schließen sich zusammen zur Einheit eines großen Universalreiches; Rom wird zur kaiserlichen Welthauptstadt; die aurea aetas des augusteischen Zeitalters beginnt, aber auch die Zeit des Cäsarismus und Imperialismus, das ruere in servitium, der mundus senescens. Die nationalen Schranken der alten Völker sind gefallen: unter dem Schutze und dem Drucke des römischen imperium vollzieht sich der Proceß der Verbindung, aber auch Zersetzung der alten Welt, der Zusammenschluß der Nationen zur Menschheit; und eben der Weltfrieden des augusteischen Zeitalters, der alle Na-

tionalitäten, Religionen, Bildungsformen in sich zusammenfassende, tolerirende und neutralisirende Universalismus der römischen Weltmonarchie bildet ja nun die Voraussetzung und bezeichnet die Epoche für den Eintritt der christlichen Universalreligion und des Friedensreiches Christi.

2. Wir gehen hundert Jahre weiter, zum Jahre 70 n. Chr., und wieder stehen wir vor einem der denkwürdigsten Ereignisse der Welt- und Religionsgeschichte — der Zerstörung Jerusalems, der Verbrennung des Jehovahtempels (7. Aug. 70). Die Geschichte dieser Ereignisse ist mit all dem Detail, wie es von einem Augenzeugen und Mithandelnden in grausenerregender Anschaulichkeit ist aufgezeichnet worden, so bekannt und so oft erzählt, sie ist uns neuerdings besonders auch durch Kaulbach's Wandgemälde als einer der Hauptmomente der Menschheitsgeschichte in so drastischer Weise vor Augen gestellt worden, daß es genügen wird, hier nur an die Hauptmomente jenes hochtragischen Todeskampfes einer nicht sterbenden Nation zu erinnern ¹⁾.

Die dem Judenbolke von der göttlichen Langmuth gesetzte Frist war abgelaufen: das Volk, das seinen König gekreuzigt, schien jetzt selbst die Vollstreckung des göttlichen Strafgerichts an sich übernehmen zu sollen. Im Jahre 66 war der jüdische Aufstand gegen die Römerherrschaft ausgebrochen. Im Jahre 67 hatte der von Nero mit der Führung des Krieges beauftragte Feldherr Vespasian nach hartem Kampfe Galiläa erobert und dann in absichtlichem Zuwarten den wild sich bekämpfenden Parteien Zeit gelassen zur Besinnung oder Selbstzerfleischung. Im Jahre 68 hatte er seinen zweiten Feldzug mit Eroberung Peräa's eröffnet und war darauf an der Seeküste der Hauptstadt immer näher gerückt. Dann hatten die römischen Ereignisse, Nero's Tod und der Streit um den Kaiserthron, eine neue Frist gebracht; sie diente nur dazu, die Schreckensherrschaft in Jerusalem zu steigern. Im Jahre 70 hatte Titus mit erneutem Eifer und verstärkter Macht den Kampf wieder aufgenommen, dessen rasche Beendigung jetzt in seinen persönlichen Wünschen wie im Interesse der neuen flabischen Dynastie lag. Nach wiederholter Zurückweisung

¹⁾ Joseph. bell. Jud.; Tac. hist. V; Sulpic. Sev. chron., vgl. Bernays; von neueren Bearbeitungen nenne ich nur Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Bd. VI; Dehler bei Herzog, Bd. XVII, S. 297 ff.; Graetz, Gesch. der Juden, III, S. 382 ff.; Holzmänn, Judenthum und Christenthum, S. 460 ff.; Hitzig, Gesch. des Volkes Israel, S. 594 ff.

seiner Friedensanträge war er, wie es scheint, am oder kurz nach dem Osterfest (15. Nisan 70) zu regelrechter Belagerung der stark besetzten und menschenüberfüllten Stadt geschritten (also, wenn Christus am 14./15. Nisan 30 gestorben, genau 40 Jahre nach dem Todestage Jesu Christi). Im Monat Juli war die Burg Antonia erobert, das tägliche Opfer im Tempel hörte auf. Anfang Augusts war fast nur noch der Tempel mit dem innern Vorhof im Besitz der Juden. Am Tage vor dem von Titus beabsichtigten Sturme trat jener „Zufall“ ein, den der römische Feldherr um jeden Preis hatte vermeiden wollen: bei einem Vorpostengefecht warf ein römischer Soldat ein brennendes Holzstück durch das sogenannte goldene Thor in den Tempel; die Flammen schlugen in die Höhe, Titus eilt mit seinen Truppen herbei und befiehlt zu löschen, seine Stimme wird nicht mehr gehört, die wüthenden Soldaten schüren den Brand, plündern und mekeln nieder, was ihnen in den Weg kommt; das Siegesgeschrei der Römer, das Geheul der Juden, das Geprassel der Flammen, das Getöse der stürzenden Trümmer, — das Alles erfüllte die Luft mit solch entsetzlichem Gedröhne, daß es bis zu den Bergen Peräa's hinscholl, und so colossal war das Feuermeer, daß es schien, der ganze Tempelberg stehe in Flammen, von der Wurzel bis zum Gipfel; bis auf den Grund brannte der Tempel nieder, wenige Mauerreste ragten über die Brandstätte empor gleich riesigen Gespenstern. — Es war der 10. des Monats Ab (7. August) des Jahres 70 — angeblich derselbe Monatstag, an welchem auch die erste Tempelzerstörung durch die Chaldäer geschehen. Eine größere Katastrophe — sagt ein christlicher Theolog — kennt die Weltgeschichte nicht, als diesen Totenkampf des jüdischen Volkes mit der römischen Weltmacht, den Untergang der heiligen Stadt, des Heiligthums Jehovahs. Was selbst der Heide Titus ahnt, was der Jude Josephus wiederholt ausspricht, das ist für den Christen durch das weissagende Wort des Herrn ins hellste Licht gestellt: daß hier ein Gottesgericht vollzogen ward, wie die Welt kein zweites sah. Das alte Gottesvolk und Bundesvolk Israel, nachdem es die Zeit seiner Heimsuchung verkannt und den Heiligen Gottes verworfen, ist nun selbst verworfen, das Reich Gottes ist den Juden genommen und den Heiden gegeben worden. — Jenes Christenhäufchen, das nach Eusebius' Bericht noch zu rechter Zeit, an die Mahnung des Herrn gedenkend, aus Jerusalem nach Pella sich geflüchtet hatte, — und jene anderen kleinen Christengemeindlein, die zuvor schon da und dort in der Diaspora durch die

Apostelpredigt waren gesammelt worden fast im ganzen Umkreise des orbis Romanus und über seine Grenzen hinaus, — sie waren der noch zarte, aber lebensvolle Stamm der neuen Heilsgemeinde, der Israel Gottes. Gleich jenem Wundervogel des Ostens, in dem ja schon die ältesten Väter ein bedeutsames christliches Symbol erkannten, erhob sich hier aus der heiligen Gottesflamme, worin der alte Phönix sich selbst sammt seinem myrrhen- und weihrauchdustenden Neste verbrannt, der neue Phönix — der Wunderbau der christlichen Kirche. „Der religiöse Schwerpunkt der menschheitlichen Entwicklung war aus Jerusalem nach Rom übergegangen. Rom, das gerade hundert Jahre zuvor zur Weltstadt und Residenz der Cäsaren geworden, übernimmt jetzt die Rolle der von der Welt abgeschlossenen Davidsstadt, und in diesem Wechsel liegt eins der tiefsten Geheimnisse der Weltgeschichte verborgen.“ Aber — vergessen wir nicht hinzuzusetzen — weder in dem Rom der Cäsaren noch in dem Rom der Päpste hat die Kirche Christi in Wahrheit ihre Heimath oder ihren Schwerpunkt. Mit der römischen Kirchenzeit beginnt ja die *captivitas Babylonica ecclesiae*; „aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie, die ist unser Aller Mutter“. Dorthin und nicht nach Rom sind aller wahren Christen Blicke und Wege gerichtet. Achtzehn Jahrhunderte sind hingegangen seit des irdischen Jerusalems Fall; manche neue Trümmerschicht hat sich über der alten Brandstätte aufgehäuft, — eben jetzt soll dort in der Nähe des alten Tempelberges der erste deutsch-evangelische Kirchenbau sich erheben. Wann wird die Fülle der Heiden eingegangen sein? Wann wird der Herr die Gefangenen Zions erlösen?

3. Hundert Jahre weiter und wir befinden uns mit dem Jahre 170 n. Chr. im Zeitalter Marc Aurel's (161—180), und zwar gerade in seiner besten Zeit, als er nach dem Tode seines Mitregenten Lucius Verus († 169) Alleinherrscher geworden: gewiß eine der edelsten und anziehendsten Persönlichkeiten, die je auf einem Herrscherthron gesessen, aber doch mit seiner vornehm abgeschlossenen, sich selbst bespiegelnden stoischen Weisheit ebenso wenig im Stande, die Thorheit des Christenthums zu begreifen, als er dieses durch seine geschärften Strafedicte und die von ihm wenigstens geduldeten Christenverfolgungen in Rom, Gallien, Kleinasien zu unterdrücken vermochte. Vielmehr sehen wir eben jetzt die Kirche mächtig sich ausbreiten und innerlich erstarken zu erhöhtem Selbstgefühl und verstärktem Einheitsbewußtsein. Eben jetzt, ums Jahr 170, beginnt mit

den heftiger werdenden Verfolgungen auch eine immer regere und umfassendere apologetische Thätigkeit in Melito von Sardes, Tatian, Athenagoras, Apollinaris, Miltiades u. s. w., und auch der Abendländer Minucius Felix mit seinem *liber aureus* gehört doch wohl in dieselbe Zeit, ebenso wie des korinthischen Dionysius Dankschreiben an Bischof Soter von Rom und an die römische Christengemeinde für eine an gefangene Christen gespendete Liebesgabe. In dasselbe Jahr 170 setzen aber die Kirchenhistoriker auch die letzten Gnostiker — einen Bardesanes von Edessa, (vielleicht auch, wenn nicht früher) Karpokrates in Alexandrien und Andere —; jedenfalls fallen um diese Zeit die jüngsten Ausläufer der vielverzweigten gnostischen Bewegung des zweiten Jahrhunderts, in welchen diese theils der Kirche sich annähert, theils aber vollends zu einem wüsten Synkretismus und Paganismus entartet. Um dieselbe Zeit, wenn nicht schon früher, beginnt zum Theil in ausgesprochenem Gegensatz gegen die Gnosis eine Richtung ganz anderer Art, der schwärmerisch-asketische Montanismus, von Kleinasien her die Kirche zu erregen; und wiederum ins Jahr 170 fällt der sogenannte zweite oder laodiceische Passahstreit, — eine Phase jener in ihrem Detail uns immer noch so dunklen Streitigkeiten, deren Hauptbedeutung, was auch die speciellen Anlässe gewesen sein mögen, jedenfalls darin besteht, daß die Kirche der verschiedenen in verschiedenen Kirchengebieten bestehenden Cultussitten und Lehrtraditionen sich klarer als bisher bewußt wird, aber nun auch immer stärker das Bedürfniß empfindet, durch Ausgleichung oder Beseitigung jener Differenzen zur Cultus-, Lehr-, Verfassungs- und Lebenseinheit, mit einem Worte zur Katholicität sich zusammenzuschließen. Denn nicht auf den Primat, wie auch noch die Verfasser des Janus wunderlicherweise behaupten, wohl aber auf die Einheit und Allgemeinheit ist die Kirche von Anfang an angelegt; der Primat ist, wie gerade die großen katholischen Kirchenväter es so klar aussprechen, nur die Fälschung und Caricatur des Einheitsgedankens. Eben jetzt, ums Jahr 170, schafft sich die Kirche das bedeutsame Organ ihres Einheitsbewußtseins in den Synoden; allerdings zeigt sich aber auch schon jetzt in ihren ersten Spuren die Neigung zu jener verhängnißvollen Verwechslung christlicher Einheit mit kirchlicher Uniformität. Gerade jener Brief des korinthischen Dionysius an die römische Gemeinde (ums Jahr 170) ist ja das erste sichere Document für die Versuche Roms, den Rang einer apostolischen Gemeinde sich zu vindiciren durch die Fiction petropaulinischen Ursprungs. Wir sehen

aus dem von Eusebius erhaltenen Brieffragment (hist. eccl. II, 25), wie neu damals jene römische Behauptung noch erschien; ja es klingt wie Ironie, wenn Dionysius den Römern zu Gemüthe führt, daß Corinth mit gleichem Recht denselben Anspruch erheben könnte, ja daß vielmehr die Priorität petropaulinischer Gründung auf Seiten Corinth wäre. Wie wenig übrigens jenes Zeugniß des Dionysius aus dem Jahre 170 für einen römischen Aufenthalt oder Märtyrertod des Apostels Petrus beweist, bedarf keines Beweises; es wäre endlich an der Zeit, daß die protestantische Kirchengeschichtschreibung den ganzen petrinischen Roman sammt allen übrigen Papstfabeln den römischen Infallibilisten und Geschichtsfälschern überließe ¹⁾.

4. Wieder ein Jahrhundert vorwärts — und wir sehen die Kirche in jener vierzigjährigen Ruhezeit, die mitten inne liegt zwischen der decianisch-valerianischen und der diocletianischen Christenverfolgung, also zwischen den zwei heftigsten und gefährlichsten Krisen des großen Religionskampfes der altkatholischen Märtyrerkirche wider das römische Weltreich. Mit dem Duldungsgeſetz des Kaisers Gallienus 260 hatte diese für die äußere Erstarkung wie für die innere Entwicklung der Kirche so wichtige Verfolgungspause begonnen und wurde auch durch Aurelian, der 270 nach dem Tode des Claudius Gothicus als restitutor imperii Romani den Kaiserthron bestieg, nicht unterbrochen, da das von ihm angeblich beabsichtigte neue Verfolgungsedict jedenfalls nicht zum Vollzug kam. Dagegen erinnert uns die, wie es scheint, 269 eröffnete, aber bis ins Jahr 270 fortgesetzte antiochenische Synode gegen den Monarchianer Paul von Samosata, — es erinnert uns der Name des Kappadociers Gregorius Thaumaturgus, des 270 gestorbenen Schülers und Panegyrikers des großen Alexandriners Origenes, und endlich der Name des in demselben Jahre gestorbenen Neuplatonikers Plotinos an die drei bedeutend-

¹⁾ Vgl. Gundert in diesen Jahrb., Bd. XIV, S. 323; Eipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, 163 ff. 188; Barmann, daß die Apostel Petrus und Paulus nicht am 29. Junius 67 gemartert worden sind, 1867, und: Politik der Päpste, Bd. I, S. 6; Holzmann, Judenthum und Christenthum, S. 801 ff. Nur möchte der von Holzmann mehrfach gebrauchte Ausdruck: „Als apostolische Gemeinde stand sie [Rom] allein da im Abendland, als petropaulinische allein in der Welt“, angesichts des Dionysiusbriefes wesentlich zu limitiren sein. — Wir können bei dieser Gelegenheit unser Bedauern nicht unterdrücken, daß solche Bücher wie die Geschichte der Stadt Rom von Neumont dazu beitragen, die alten Irrthümer neu zu verbreiten.

sten geistigen Erscheinungen des dritten Jahrhunderts — Monarchianismus, Origenismus, Neuplatonismus.

5. Eine wunderbarerere Wandlung in ihrer äußeren Weltstellung hat die Kirche nie erlebt als in der Zeit, die zwischen den Jahren 270 und 370 ungefähr gerade in der Mitte liegt, im zweiten und dritten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts. Wir kennen keine besonders hervorragenden Facta, welche die Kirchenhistoriker gerade zum Jahre 370 verzeichnet hätten, — außer etwa eine, freilich nicht öfumenische, Synode zu Rom unter dem Voritze des zwar gut orthodoxen, aber ziemlich ungeistlichen und leidenschaftlichen Bischofs Damasus (366—384), der eben erst in blutigem Straßenkampfe den Stuhl Petri sich erkämpft hatte und der nun über seinen arianischen Collegen Auxentius von Mailand das Verdammungs- und Absezungsurtheil sprach. Freilich zeigte sich hierbei nur, wie wenig dazumal, also vor jetzt anderthalb Jahrtausenden, ein römischer Papst und eine römische Synode zu bedeuten hatten: Auxentius blieb trotz der römischen Excommunication und trotz sonstiger orthodoxer Anfechtungen, vom Kaiser Valentinian beschützt, ruhig auf seinem Bischofsstuhle bis zu seinem Tode 374; nun erst erhielt er in dem heil. Ambrosius einen nicenisch gesinnten Nachfolger¹⁾. So bezeichnet überhaupt das Jahr 370 oder vielmehr das mit diesem beginnende Decennium die Epoche des letzten, kaum mehr zweifelhaften Kampfes einerseits zwischen Arianismus und nicenischer Orthodoxie, andererseits zwischen dem bereits als Paganismus gebrandmarkten Polytheismus und dem von Toleranz und Parität jetzt rasch zur Alleinherrschaft im römischen Reiche aufstrebenden Christenthume. Und doch ist auch das Jahr 370 in der christlichen Märtyrergeschichte mit blutiger Ehrenschrift eingezeichnet: es ist das Anfangsjahr der großen gothischen Christenverfolgung unter dem „schrecklichen“ Athanarich, in der ein heil. Nicetas, ein heil. Saba und viele Andere als Märtyrer fielen, die dann aber schließlich statt zur Ausrottung nur zur Kräftigung und zum baldigen Siege des Christenthums unter den Gothen führte²⁾.

6. Auch das Jahr 470 ist mehr für die deutsche als für die römische Kirchengeschichte bemerkenswerth. Während die morgenländische Kirche seit 451 in den end- und nutzlosen monophysitischen,

¹⁾ Vergl. Hefele, Conciliengeschichte, I, S. 714 ff. — Richter, weströmisches Reich, S. 335 ff.

²⁾ Siehe Richter, weström. Reich, S. 445 ff. Pallmann, Völkerwanderung, S. 72 ff., und die übrige Literatur über das gothische Christenthum.

die abendländische in den semipelagianischen Streitigkeiten sich erschöpft, wird das abendländische Reich von den allerseits vordringenden germanischen Wanderstämmen artischokenweise entblättert und aufgezehrt. So geht 470 Sardinien an die Vandalen, Spanien vollends an die Westgothen verloren, in Italien ist der Sueve Ricimer factischer Gebieter, im burgundischen Reiche gelangt Gundobad (zuerst mit drei Brüdern, dann allein) zur Herrschaft, neben Theodorich wohl der bedeutendste unter den arianischen Germanenkönigen, — derselbe, der durch sein Verhältniß zu Avitus den Uebertritt seines Sohnes zum Katholicismus, aber freilich auch durch die Bluthaten in seiner Familie den frühen Untergang des burgundischen Reiches vorbereitet¹⁾.

7. Kaum nennenswerthe kirchenhistorische Ereignisse bieten die drei folgenden Secularjahre 570—770. Doch möge erwähnt sein, daß das Jahr 570 (ein Unglücksjahr für die Bischöfe Westroms und Oberitaliens, die von dem Longobardensturm bedroht sind, wie für den Kaiser Ostroms, der, von den Persern besiegt, in Wahnsinn verfällt), für die allgemeine Religionsgeschichte denkwürdig ist als wahrscheinliches Geburtsjahr des falschen Propheten Muhammed, von dessen Jugendgeschichte freilich „die Legende sehr Viel, die Geschichte sehr Wenig weiß“²⁾.

8. Das Jahr 670 ist höchstens für die englische Kirche nennenswerth als Todesjahr jenes angelsächsischen Königs Oswy, der durch seinen Einfluß auf der Synode zu Streaneshalch vorzugsweise zum Siege der römischen Cultusform und der päpstlichen Suprematie über England beigetragen hatte (664), daher Baronius, aber freilich auch nur er, mit dem Jahre 670 die Blüthezeit der angelsächsisch-römischen Kirche beginnen läßt.

9. An einen pikanten, durch die unwillkürlich sich aufdrängende Vergleichung mit modernen Situationen doppelt interessanten Moment aus der fränkischen Reichs- und römischen Papstgeschichte erinnert uns das Jahr 770. Der Königin Bertha, der Wittve Pipin's, gelang es (am 20. Juni gen. Jahres), nicht blos eine Versöhnung ihrer beiden Söhne Carl und Carlmann zu Stande zu bringen, sondern auch eine Familienverbindung und einen Allianzvertrag zwischen dem fränkischen und longobardischen Königshause einzuleiten, — eine

¹⁾ Siehe Binding, das burgundisch-romanische Königreich, 1868 — ein auch für den Kirchenhistoriker beachtenswerthes Werk.

²⁾ Siehe Mödete in Herzog's Real-Enc., Bd. XVIII, S. 769.

Combination, die für den longobardischen König Desiderius, der dadurch freie Hand in Italien und gegenüber von Rom bekommen hätte, ebenso erwünscht war, wie der Papst Stephan III. sie fürchtete und auf jede Weise zu hintertreiben suchte. Er schrieb aus diesem Anlaß jenen berühmten Brief (Codex Carol. 45, Monum. Carol. ed. Jaffé,) an Carl und Carlmann, worin er in den heftigsten, im Munde eines Statthalters Christi höchst seltsam klingenden Ausdrücken die beabsichtigte Ehe als ein Werk des Teufels bezeichnet: die Longobarden seien ein meineidiges, scheußliches, ganz und gar stinkendes Volk, ja gar nicht zu den Völkern zu rechnen; die Carolinger, die eine gens sancta und ein regale sacerdotium seien, sollten sich nicht durch eine Vermischung mit der horribilis gens der Longobarden, den beständigen Feinden der Kirche, befudeln, vielmehr ihr dem heiligen Petrus gegebenes Versprechen halten und die Longobarden zur Herausgabe der dem Papste gehörigen Güter der Kirche zwingen u. s. w. Die Ehe kam trotz der päpstlichen Mahnung zu Stande, löste sich aber bald wieder, im Jahre 771. Carl fand es denn doch vortheilhafter, sich selbst zum Herrn von Rom zu machen, statt ein italienisches Nationalreich zu Stande kommen zu lassen; es kam zu jenen Conflicten zwischen Desiderius und Carl, deren letzte Folge die Vereinigung der beiden Kronen und die Aufrichtung des abendländischen Kaiserthums war ¹⁾.

10. Auch das Jahr 870 war wieder Zeuge von einem Versuch päpstlicher Einmischung in die europäische Politik, aber auch von einer energischen Zurückweisung päpstlicher Anmaßung. Den Anlaß gab die lotharingische Erbtheilung in dem Vertrage zu Meerssen an der Maas den 8. August 870 ²⁾. Der Papst Hadrian II., des großen Nicolaus I. altersschwacher Nachfolger, ein leidenschaftlicher und unbefonnener Greis, dem die pseudoisidorischen Ideen den Kopf verrückt hatten, erließ drohende Briefe nach Frankreich, erhielt aber dafür vom Erzbischof Hinkmar im Namen einer Reichssynode zu Rheims jene classische, ebenso scharf wie ironisch gehaltene Abfertigung, worin ihm bedeutet wurde: „der Papst könne nicht Beides zugleich sein, Bischof und König, er solle sich wie seine Vorgänger um seine eigenen Angelegenheiten kümmern, nicht um die der Könige und Reiche, und sich hüten, die königlichen Rechte anzutasten“, — der erste offene

¹⁾ Abel, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Carl d. Gr., Berlin 1866, S. 62; Barmann, Politik der Päpste, I, 269.

²⁾ Siehe Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, I, 749. — Noorden, Hinkmar, S. 256. — Barmann, Politik der Päpste, II, S. 34 ff.

Widerspruch des französischen Episcopats gegen das auf die falschen Decretalen begründete neue Kirchenstaatsrecht. — Einen zweiten Anlaß zu noch umfassenderer Bekämpfung der pseudoisidorischen Rechtsfictio-
nen erhielt Hinkmar noch in demselben Jahre 870 durch seinen Neffen, den jüngeren Hinkmar von Laon; ihm stellt der Oheim jene ausführliche Streitschrift entgegen (*opusculum LV capitulorum*), worin er die Rechtsgültigkeit der gefälschten Decretalen, wenngleich den Betrug nur von fern ahnend, aufs entschiedenste bestreitet, indem er sie mit einer den Metropolitane gestellten Mäusefalle, mit einem honig-
bestrichenen Giftbecher vergleicht, ja mit dem Paradiesapfel, durch den der Teufel die ersten Eltern in die Slaverei der Sünde und des Todes gestürzt habe. — So hat vor einem Millennium ein französischer Prälat die Rechte der französischen Kirche und Krone vertheidigt gegen ultramontane Uebergriffe.

11. Ueber die zwei nächsten Jahrhunderte eilen wir kurz hinweg: 970 schließt Kaiser Otto I. mit dem byzantinischen Kaiser Johannes Tzimiskes einen Friedensvertrag, wodurch er für sich die Anerkennung seiner kaiserlichen Würde, für seinen Sohn Otto II. die Hand der schönen und feingebildeten griechischen Kaisertochter Theophano erhält, — ein Factum, das zwar nicht gerade für die Kirchengeschichte, wohl aber für die abendländische Culturentwicklung von hervorragender Bedeutung ist ¹⁾. In demselben Jahre verpflanzt Kaiser Tzimiskes die Paulicianer aus ihren kleinasiatischen Sitzen nach Thracien — ein mittelbar auch für die abendländische Sectengeschichte wichtiges Ereigniß, da nun von hier aus die Verbreitung manichäischer Secten über das Abendland beginnt.

12. Das Jahr 1070 führt uns in die Regierungszeit des deutschen Königs Heinrich IV. (1056 — 1160) und des Papstes Alexander II. (1061—1073), des unmittelbaren Vorgängers von Gregor VII. Zwei für die nachfolgende Entwicklung der deutschen Politik wie der kirchlichen Dinge folgenreiche Ereignisse fallen zwischen Ostern und Pfingsten des Jahres 1070. Zur Ostersynode waren auf päpstliche Citation die deutschen Erzbischöfe von Mainz und Cöln nebst dem Bischof von Bamberg in Rom erschienen, um dort wegen der gegen sie erhobenen Anklage der Simonie sich persönlich zu rechtfertigen: „als Fürsten waren sie hingezogen, als Wetbrüder kehrten sie heim“ — es war der verhängnißvolle Wendepunkt in der Stellung des deutschen Episcopats zu den hildebrandischen Tendenzen ²⁾.

¹⁾ Siehe Giesebrecht, die Kaiserzeit, I, S. 551.

²⁾ Dasselbst III, 145 ff. — Barmann, Pol. d. Päpste, Bd. II, S. 313 ff.

Zu Pfingsten desselben Jahres erhebt Heinrich IV. gegen den Grafen Otto von Nordheim, Herzog von Bayern, die Anklage des Hochverraths (auf einem Fürstentage zu Mainz) und verhängt dann später (auf einem Tage zu Goslar) über ihn Acht und Absezung, worauf der junge Welf, halb Deutscher, halb Italiener von Geblüt, mit dem Herzogthum Bayern belehnt wird, — die Grundlegung zur Macht des jüngeren welfischen Hauses, aber auch zu einer ganzen Reihe von politisch-kirchlichen Verwicklungen, die auf die ferneren Geschehnisse Deutschlands und der Kirche so großen Einfluß geübt haben. — In der englischen Kirchengeschichte ist das Jahr 1070 wichtig durch des Italieners Lanfranc Erhebung auf den Primatialstuhl von Canterbury; der englische Klerus mußte sich den neuen, mit Strenge durchgeführten römisch-hierarchischen Ordnungen beugen, Wilhelm der Eroberer selbst ließ sich im October 1070 von römischen Legaten nochmals krönen. — Auch der dogmatische Schriftenwechsel zwischen Lanfranc und Berengar im sogenannten zweiten Abendmahlsstreit scheint in dasselbe Jahr — oder kurz nachher — gefallen zu sein.

13. Die Frucht aus jener, vorzugsweise durch Lanfranc auf englischen Boden verpflanzten cluniacensisch-papalen Kirchenpolitik hatte dann gerade hundert Jahre später König Heinrich II. (1154—1189) zu ernten in seinem Streite mit Thomas Becket, dessen tragische Katastrophe in die letzten Tage des Jahres 1170 fällt. Am 29. December dieses Jahres war es, wo der früher so gefügige Kanzler, jetzt so unbeugsame Kirchenfürst in Folge jenes „Mißverständnisses“ eines königlichen Wortes in seiner Kathedralekirche zu Canterbury seinen blutigen Tod fand, — für den gewaltigen und gewalthätigen Papstpolitiker Alexander III. ein erwünschter Anlaß, durch Heiligsprechung des Gemordeten und Aufwiegelung des englischen Volks den König seine Obmacht fühlen zu lassen und das englische Königthum zu demüthigen¹⁾. Wie aber so oft in der Geschichte des Papstthums scheinbare Triumphe und moralische Niederlagen ganz nahe beisammen liegen, so auch hier: in dasselbe Jahr 1170 oder doch jedenfalls in das Jahrzehnt 1170—1180, in welchem der Papst seine glänzendsten Triumphe über Gegenpäpste, Kaiserthum und englisches Königthum feiert, fällt auch das erste Auftreten der Waldenser oder Armen von Lyon, die zwar anfangs mit ihrer bescheidenen For-

¹⁾ Siehe Pauli, Geschichte von England, Bd. III, S. 86 ff., besonders aber die treffliche Darstellung der Vorgänge bei Meuter, Alexander III., Bd. I, S. 237 ff., Bd. II, S. 17 ff.

derung und Uebung schriftmäßiger und volkstümlicher Laienpredigt noch ganz innerhalb der Schranken des kirchlichen Systems sich halten wollten, von der Kirche selbst aber und den Päpsten zu immer weiter gehender Opposition gedrängt wurden, — einer Opposition, die nun das ganze Mittelalter hindurch nicht wieder verstummt.

14. Noch ein Jahrhundert weiter — und wir sind über die Höhezeit des Mittelalters, über die Zeit der großen Päpste, großen Kaiser, großen Ordensstifter, über die Blüthezeit der Romantik, des christlichen Ritterthums, Mönchthums u. s. w. bereits hinaus: 1270 ist das Jahr des letzten unglücklichen Kreuzzuges, das Todesjahr Ludwig's des Heiligen von Frankreich (gest. 25. August 1270 vor Tunis), jenes mönchisch-frommen, der Kirche treu ergebenen Herrschers, der doch den Uebergriffen Roms kräftig entgegentrat und (durch seine, von ultramontanen Historikern vergeblich angezwifelte, pragmatische Sanction von 1269 und eine damit übereinstimmende, königliche Verordnung von 1270) den ersten Grund legte zur gallitanischen Kirchenfreiheit. Und gleich als wollte die Geschichte selbst den Beweis liefern für die Entbehrlichkeit der beiden größten Institutionen und — Fictionen des ganzen Mittelalters, für die Nichtigkeit der römischen Kaiser- und Papstidee, so sah sich eben in diesem Jahre 1270 die abendländische Christenheit gleichzeitig ohne geistliches und ohne weltliches Haupt. Richard von Cornwallis († 1271) war ja doch nie mehr als Scheinkaiser und dazu war jetzt nach Clemens' IV. Tode (29. November 1268) und bis zu Gregor's X. Stuhlbesteigung (1. September 1271) auch der Stuhl Petri nahezu drei Jahre lang erledigt, — bereits eine Wirkung jener französischen Zuchttruthe, welche die Päpste sich selbst aufgebunden hatten durch ihre Versündigungen an dem deutschen Volke und dem staufischen Kaisergeschlechte.

15. Auch das Jahr 1370 (in der Geschichte Deutschlands und des europäischen Nordens epochemachend durch den Stralsunder Frieden 24. Mai 1370) sah wieder eine päpstliche Sedisvacanz unter erschwerenden Umständen. Urban V., immerhin einer der besseren unter den avenionenser Päpsten, hatte zum großen Verdruß seiner Cardinäle, welche laut über den *malus papa*, den *pater impius* klagten, im Jahre 1367 seinen Sitz wieder in Rom genommen, war aber im September 1370 (nachdem er kurz zuvor noch einen der letzten mittelalterlichen Orden, den Brigitten- oder heil. Erlöserorden bestätigt hatte) trotz der Bitten der Römer und trotz der Abmahnungen der heil. Brigitta „*ex certis causis non solum utilibus*

pro universali ecclesia, sed etiam urgentibus" nach Frankreich zurückgekehrt, um dort den 19. December 1370 zu sterben. Ihm folgt den 30. December desselben Jahres Gregor XI., der letzte der (allgemein anerkannten) avignoner Päpste, der denn schließlich dadurch, daß er in Rom starb (27. März 1378) zur Wahl eines italienischen Papstes, ebendamit aber auch zum großen päpstlichen Schisma Anlaß gab.

16. Schon ganz in die Zeiten der päpstlichen Reaction und Restauration, die auf die vergeblichen Reformconcilien des funfzehnten Jahrhunderts folgte, stellt das Jahr 1470 uns hinein, — in die Zeiten jener sieben letzten Päpste des Mittelalters, welche die Gefahren, die über das Papstthum hereingebrochen, die Schäden der Kirche, die nach Heilung verlangten, und die Rufe der Völker nach einer reformatio ecclesiae wiederum ganz schienen vergessen zu haben, welche aber eben dadurch rechte Vorläufer der Reformation geworden sind, weil sie durch ungeistlichen Sinn oder grobe Unsitlichkeit dazu beitrugen, das Reformationsverlangen stets wach zu erhalten. Kaum irgend eine erhebliche Thatsache ist aus dem Jahre 1470 zu berichten, außer etwa, daß Papst Paul II. allerlei wenig ernstliche und jedenfalls vergebliche Versuche machte, einen Kreuzzug gegen die Türken zu Stande zu bringen, und daß derselbe Papst durch eine Bulle vom 19. April 1470 die Feier des Jubeljahres nach langem Schwanken auf das fünfundzwanzigste Jahr fixirte, — nur ein einzelnes Symptom der zunehmenden ruina ecclesiae und des päpstlichen Verständnisses für die Aufgaben der Kirchenleitung. — Je dürftiger unsere Secularerinnerungen aus dem Jahre 1470, desto lieber lassen wir uns daran erinnern, daß vor 450 Jahren, also im Jahre 1420, nach der wahrscheinlichsten Berechnung die Geburt des bedeutendsten und jedenfalls theologisch durchgebildetsten unter den sogenannten Vorläufern der Reformation zu setzen ist, Johann Wessel's von Bröningen, des theologus vere theodidactus, wie ihn Luther in einer seiner bekannten Aeußerungen genannt hat (s. Doedes in Stud. und Crit. 1870, Heft 3).

17. Das Jahr 1570 führt uns hinüber über die Gottesthat der Reformation, über Leben und Wirken, Kämpfe und Siege der Reformatoren, in die Epigonenkämpfe des Reformationsjahrhunderts, in die Zeit der mächtig um sich greifenden päpstlich-jesuitischen Gegenreformation, der confessionellen Streitigkeiten und vergeblichen Einigungsversuche im Schooße der evangelischen Kirche. —

Es ist das Todesjahr zweier schwäbischer Reformatoren, die zwar beide nicht gerade zu den ersten Bahnbrechern, aber doch gewiß zu den redlichsten und treuesten Mitarbeitern am Werke der evangelischen Kirchenverbesserung gehören und die beide in der Geschichte des lutherischen Lehrbegriffs und besonders der evangelischen Kirchenordnungen eine achtungswerthe Stelle einnehmen. — Den 11. Septbr. 1570 starb zu Stuttgart als Propst an der Stiftskirche Johann Brenz, der Reformator der Reichsstadt Schwäbisch-Hall, der Organisator der evangelischen Kirche Württembergs und des württembergischen Schulwesens, besonders durch seine große Kirchenordnung von 1559, die dann wieder Vorbild und Grundlage verschiedener landeskirchlicher Ordnungen geworden ist; im Dogma Hauptvorkämpfer der lutherischen Abendmahlslehre in Süddeutschland, durch seine Ubiquitätslehre auf die Theologie der Concordienformel von wesentlichem Einfluß ¹⁾. Den 2. December 1570 aber starb als Abt in Blauheuren der biederer Reformator der Reichsstadt Reutlingen, Matthäus Alber, in der Geschichte des Abendmahlsstreites bekannt durch den an ihn gerichteten Brief Zwingli's vom Jahre 1524, weit bedeutender aber noch für die evangelisch-lutherische Verfassungs- und Cultusgeschichte durch die (von J. Hartmann in seiner Biographie Alber's abgedruckte, auffallenderweise noch wenig beachtete) reutlinger Kirchenordnung, eine höchst merkwürdige presbyteriale Gemeinde- und Zuchtordnung auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses aus den Jahren 1525 oder 1526 ²⁾. — Wenn somit die württembergische evangelische Landeskirche im Herbst dieses Jahres auf die Todesfeier ihres Reformationsherzogs Christoph (28. December 1568) diejenige von zweien ihrer bedeutendsten Reformatoren folgen lassen kann, so ist es eine Erinnerung weit schmerzlicherer Art, welche der Name des italienischen Wahrheits- und Blutzengen Onorio Paleario in uns wachruft, des Verfassers jener vor etwa zwanzig Jahren wieder aufgefundenen und damals vielbesprochenen Schrift „von der Wohlthat Christi, des Gekreuzigten“. Er wurde den 3. Juli 1570 als ein siebenzigjähriger Greis von der römischen Inquisition

¹⁾ Vergl. die beiden Biographien von Hartmann und Jäger, Hamburg 1840 bis 1842, und von Hartmann, Elberfeld 1862, sowie desselben Verfassers Artikel bei Herzog, Real-Enc. II, S. 354; dazu neuerdings Pressel, Anecdota Brentiana, Tübingen 1868.

²⁾ Hartmann, Matthäus Alber u., Tübingen 1863, und besonders die oder im Anhang abgedruckte reutlinger Kirchenordnungen.

verbrannt, weil es sich, wie er früher selbst einmal äußerte, „in jenen Zeiten für einen Christen nicht ziemte, in seinem Bette zu sterben“¹⁾. Und doch war diese Ketzerverbrennung nur eine von den Heldenthaten der jesuitisch-päpstlichen Gegenreformation, wie sie eben jetzt nach Beendigung des tridentiner Restaurations- und Condemnationsconcils und unter der Papstregierung des finstern Dominikaners Pius V. (1566—1572) in immer weiteren Dimensionen um sich griff. In demselben Jahre promulgirt der Papst nicht bloß das zufolge der tridentiner Beschlüsse revidirte römische Meßbuch (14. Juli), sondern schleudert auch eine Bann- und Absetzungsbulle gegen die Königin Elisabeth von England als eine haeretica et haeticorum faulrix (27. April), nachdem weder päpstliche Verheißungen noch Drohungen sie vermocht hatten, sich, ihr Land und ihre Krone, wie Papst Paul IV. ihr angeschlossen hatte, dem arbitrium pontificium zu unterwerfen und ihr Reich vom apostolischen Stuhle zu nehmen zu nehmen. — In Frankreich macht der Friede von St.-Germain (8. August) den Religions- und Bürgerkriegen ein freilich nur vorläufiges Ende; der Hof scheint ernstlich Frieden halten zu wollen, es scheint sich nach langem Schwanken eine feste Politik herzustellen, Coligny's Einfluß wird vorherrschend, es scheint, als sollte Frankreich in die Bahnen antspanischer Politik hineingedrängt werden; aber Alles war Schein oder Trug; bald folgt (ob durch teuflische Berechnung oder durch plötzliche Aufwallung unversöhnter Leidenschaft, ist ja immer noch ein ungelöstes geschichtliches Problem) die blutige Katastrophe vom 24. August 1572. — In Polen kommt zwischen den drei evangelischen Parteien der Lutheraner, Reformirten und Brüder jener denkwürdige, in der Geschichte evangelischer Unions- oder vielmehr Conföderationsversuche mit Recht berühmte Sendomirer Vergleich zu Stande (9. bis 15. April 1570), durch welchen zwar nicht eine dogmatische Vereinigung, aber ein friedlich-schwesterliches Nebeneinanderbestehen der drei evangelischen Confessionen eingeleitet wird, ja auf dessen Grund sogar für einen Moment die Aussicht sich eröffnet auf Herstellung einer evangelisch-polnischen Nationalkirche — eine Hoffnung, die freilich durch das Umsichgreifen der Jesuiten (die 1569 in Braunsberg, 1570 in Wilna u. s. w. sich niederlassen) nur allzu schnell vereitelt wird. — Insbesondere aber für die kirchliche Entwicklung

¹⁾ Schmidt in Herzog's Real-Enc., Bd. XI, S. 47 ff. — Auch Franz Bonivard, „der Gefangene von Chillon“, ist im Jahre 1570 gestorben, s. ebendas. Bd. XIX, S. 240 ff.

Deutschlands ist das Jahr 1570 aus mehr als einem Grunde bedeutungs-, um nicht zu sagen verhängnißvoll geworden. Eben seit Anfang dieses Jahres läßt der bisher so überwiegend reformationsfreundlich gesinnte Kaiser Maximilian II. (der auch jetzt noch den evangelischen Ständen Oesterreichs durch eine im Mai 1570 entworfene Urkunde Religionsfreiheit gewährt) durch die im Januar abgeschlossenen spanischen Heirathsverträge und durch allerlei immer stärker auf ihn wirkende jesuitisch-päpstlich-spanische Einflüsse, freilich aber auch durch den abstoßenden und entmuthigenden Eindruck, den die Zersahrenheit und Entzweiung im protestantischen Lager auf ihn hervorbrachte, immer mehr auf die reformationsfeindliche Seite sich hinübertreiben und in die Neze der spanisch-habsburgischen Familienpolitik sich verstricken. Im Schooße der lutherischen Kirche Deutschlands aber sehen wir, wie Jakob Andrea's im Auftrage der evangelischen Herzöge Christoph von Württemberg und Julius von Braunschweig unternommener erster Versuch, eine Concordie der deutsch-lutherischen Theologen und Landeskirchen auf Grund einer möglichst ausgleichend gehaltenen Formel zu Stande zu bringen, — ein Versuch, der soeben noch (16. bis 18. März) die Billigung des Kaisers Maximilian erhalten hatte — auf dem Tage zu Rebst (7. Mai) durch die ablehnende Haltung der jenenfer wie der wittenberger Theologen, durch den Rücktritt Kurfürst August's von den Verhandlungen (5. Juli) und durch die schließliche Rückberufung Andrea's nach Württemberg (im December 1570) gründlich scheitert und nur zu Erweiterung des Risses zwischen Gnesiolutheranern und Philip-pisten, zwischen Jenensern und Wittenbergern, zwischen süddeutschen und norddeutschen Lutheranern führt, was dann auch den schwäbischen Concordienmann Jakob Andrea selbst für seine späteren Versuche zu jener Fronteveränderung veranlaßt, durch die er aus einem evangelischen Friedenstheologen zum Vorkämpfer des exclusiven Lutherthums, durch die aber auch sein Concordienwerk aus einem evangelischen Friedenswerk zu einer concordia discors von sehr zweifelhaftem Werthe geworden ist.

So bezeichnet das Jahr 1570 einen der traurigsten Wendepunkte in der kirchlichen wie politischen Geschichte Deutschlands. Von jetzt an schwindet auch vollends die letzte Hoffnung auf kirchliche Einigung, sei's der Katholiken und Evangelischen, sei's der Calvinisten und Lutheraner, sei's auch nur der im Schooße der deutschlutherischen Kirche selbst sich mit blinder Leidenschaft bekämpfenden theologischen Schul-

richtungen, — jener „Pfaffen“, wie sie Jakob Andrea selbst einmal titulirt, „von denen keiner mehr den andern verstehen wollte“. Es verschwindet vollends die seit den Erstlingszeiten der Reformation von den frömmsten und edelsten evangelischen Theologen und Fürsten stets noch festgehaltene Aussicht auf eine evangelische Gesamtreformation der abendländischen oder auch nur der deutschen Kirche, ebendamit die Aussicht auf eine einheitliche Entwicklung des deutschen Volkes und Volksgeistes. Während jene sogenannten gnesio-, in Wahrheit aber pseudolutherischen und pseudophilippistischen Schultheologen sich zankten und durch ihre ebenso kleinlichen wie leidenschaftlichen Streitereien die Achtung der Zeitgenossen und das Verständniß für die großen sittlichen und religiös-kirchlichen Aufgaben mehr und mehr verloren, gewannen die „wälschen Väter“ der Gesellschaft Jesu mehr und mehr Boden. Um Ostern 1570 fanden sich zu Graz in Steiermark nur noch zwei Katholiken zur österlichen Beichte ein; da erbat sich Erzherzog Carl, der Schwiegersohn des Jesuitenfreundes Herzog Albrecht's von Bayern, von dem Rector des Jesuitencollegiums in Wien einen jesuitischen Fastenprediger, einen Schwaben Kimmel, und sein Eifer war bald „mit herrlichem Erfolge gekrönt“. — In demselben Jahre 1570 war es, wo in Bayern eine auf „Reinigung von den Kettern“ gerichtete Landesvisitation beendet wurde, die eben jener Jesuitenfreund, Herzog Albrecht V., veranstaltet hatte: rücksichtslos wurde die „Bekehrung“ durchgesetzt, Bayern und besonders München verlor viele seiner vermöglichsten und gebildetsten Einwohner; vergeblich war eine Klage des münchener Magistrats (den 14. Dec. 1570), daß durch solche Maßregeln die Stadt der Verarmung anheimfalle, vergeblich die Bitte um Freigebung des heil. Abendmahls unter beiderlei Gestalt; die Antwort des Herzogs war, „die Ehre Gottes müsse zeitlichen Rücksichten vorgehen“. Bayern wird jetzt für Jahrhunderte der deutsche Jesuitenstaat, die Vormacht des Romanismus in Deutschland, die Burg des Obscurantismus. Und derselbe Herzog Albrecht war es, der die ihm im Jahre 1570 zugefallene vormundschaftliche Regierung über die Markgrafschaft Baden-Baden sofort dazu benutzte, auch hier die päpstliche Kirche wieder einzuführen; durch seine mit Erzherzog Carl verheirathete Tochter ist er ebenso der Ahnherr der österreichischen Ferdinande wie des Kurfürsten Maximilian I. geworden, des Hauptes der Liga im dreißigjährigen Kriege. Aber nicht erst durch diesen Krieg, sondern lange zuvor schon, in den letzten Decennien des sechzehnten Jahrhunderts und allermeist in dem

mit 1570 beginnenden Decennium, ist Deutschland um einen guten Theil der religiösen, geistigen, sittlichen Früchte seiner Reformation wieder betrogen worden, und zwar nicht bloß durch die Jesuiten, sondern auch durch die diesen so trefflich in die Hände arbeitenden lutherischen Schul- und Streittheologen. Die Letzteren haben die große reformatorische Bewegung zum Stillstand und die evangelische Sache in Mißcredit gebracht; die „wälschen Väter“ haben die alte deutsche Unart, über Nebensachen zu streiten und darüber die Hauptsachen preiszugeben, mit echt römischer Politik zu benutzen gewußt für die Zwecke ihrer Gesellschaft und des restaurirten Papstthums. Das eigentliche Jahr dieser Peripetie — wir wollen das im Jahre 1870 nicht vergessen — war das Jahr 1570.

18. Das Jahr 1670 sieht wieder eine langwierige päpstliche Sedisvacanz, da Papst Clemens IX. (Rospiigliosi) am 9. Dec. 1669 gestorben war und sein Nachfolger, Clemens X. (Altieri), ein achtzigjähriger Greis, erst nach fünfmonatlichen Parteikämpfen im Schooße des Conclave gewählt wurde; sonst hat die Geschichte von beiden Päpsten gleich wenig zu melden. In der theologischen Literaturgeschichte ist das Jahr bemerkenswerth als Todesjahr des reformirten Theologen J. Dalläus (gest. zu Paris), sowie als Erscheinungsjahr von B. Spinoza's tractatus theologico-politicus (Hamburg u. Amsterdam 1670), wohl nicht der philosophisch bedeutendsten, jedenfalls aber derjenigen Schrift des jüdischen Philosophen, die auf die christliche Theologie und Bibelkritik den größten Einfluß geübt, aber auch den meisten Widerspruch hervorgerufen hat, — denkwürdiger noch in der Geschichte des christlichen Lebens als das Jahr, in welchem Ph. J. Spener, damals Prediger in Frankfurt, seine Privatversammlungen oder collegia pietatis zu halten begann, — also, sofern man eben in diesen das charakteristische Merkmal der pietistischen Richtung sieht, als das eigentliche Geburtsjahr des Pietismus und der pietistischen „Stunden“.

19. Das Jahr 1770 endlich wird als Geburtsjahr zweier deutscher „Geistesheroen“, Hegel's und Beethoven's (jener geboren zu Stuttgart den 27. August, dieser zu Bonn den 17. December), in weiteren Kreisen gefeiert werden. Beide Namen erinnern uns an jene reiche Blüthe weltlicher Cultur in Wissenschaft und Kunst, wodurch die letzten Decennien des 18. Jahrhunderts so einzig dastehen in der Geschichte des deutschen Geistes, wenn gleich aus jener Blüthenfülle ja nicht lauter gute, sondern auch mancherlei taube oder gar giftige Früchte für das Leben der Nation und Kirche erwachsen sind.

Beide Namen und alle die vielen anderen, die sich mit ihnen sofort in unserer Erinnerung verbinden, vergegenwärtigen uns jenes „Reich idealer Lebensherrlichkeit, das ja freilich mit dem Gottesreich der Kirche nur in mittelbarer Beziehung, ja zum Theil in directem Gegensatz stand“. Wir wollen hier die große Frage der Gegenwart, das Verhältniß von Religion und Cultur, Christenthum und Bildung, nicht anrühren. Nur an ein einfaches geschichtliches Datum will ich erinnern, das am besten, wie mir scheint, zum Verständniß darüber helfen kann, ob und in welchem Sinne auch der Christ und evangelische Theolog wenigstens eine relative Bedeutung und geschichtliche Berechtigung der philosophischen wie der gesammten weltlichen Culturentwicklung des abgelaufenen Jahrhunderts wird anerkennen müssen. Hegel's Geburtsjahr ist auch das Erscheinungsjahr des französischen (wenn auch von einem Deutschen verfaßten) *Système de la nature*, jenes bekannten, freilich mehr berücktigten als gelesenen Compendiums, worin alle die zuvor mehr nur einzeln ausgebildeten Elemente der materialistischen Doctrin — der Materialismus La Mettrie's, der Sensualismus Condillac's, der Determinismus und Atheismus Diderot's u. s. w. — zur Einheit eines dogmatisch-ethischen Systems sich zusammenzufassen suchten. Im Gegensatz gegen jene absolute Geistlosigkeit und Gottlosigkeit, wie sie im katholischen Frankreich unter der Herrschaft der Jesuiten und zum Theil gerade in den Schulen der Jesuiten großgezogen war, erscheint doch „die absolute Geistesphilosophie“ Hegel's, erscheint überhaupt die ganze großartige Entwicklung der deutschen Philosophie im achtzehnten Jahrhundert, von Leibniz bis Kant (der gerade 1770 Professor in Königsberg wird) und von Kant bis Hegel, — vom dogmatischen zum kritischen, subjectiven, objectiven, absoluten Idealismus, oder wie man sonst jene Phasen nennen will, — als eine Reihe von ebensovielen rettenden und bewahrenden Geistesthaten, von deutschen Vertheidigungs- und Befreiungskriegen wider die Invasionen wälschen Geistes, wider romanischen Atheismus und Materialismus, ebenso wie ja auch der an jene philosophischen Systeme sich anlehende theologische Rationalismus trotz all seiner vielgeschmähten „Seichtigkeit“ in dem sittlichen Ernste und der nüchternen Verständigkeit, die er der in der Jesuitenmoral wie in der Philosophie des *esprit* gleichmäßig hervortretenden wälschen Leichtfertigkeit entgegenstellt, seine nicht zu unterschätzende ethische und historische Berechtigung hat. Und wenn auch unter den Theologen der Gegenwart wohl wenige mehr sein dürften, die sich als Schüler Hegel's, sei's von der

Rechten, sei's von der Linken, bekennen; wenn auch leider, wie neulich sogar von Moskau aus geklagt wurde, der Mangel philosophischen Studiums gerade die wissenschaftliche Signatur unserer Zeit bildet: hoffentlich fehlt es doch auch 1870 und auch in den Reihen der Theologen nicht ganz an Solchen, welche es freudig erkennen, wie viel sie persönlich und wie viel die Kirche und Theologie im Ganzen (direct und indirect, thetisch und antithetisch) jenen philosophischen Systemen des vorigen Jahrhunderts, von Kant bis Hegel, verdanken an Zucht und Uebung des Geistes, an tieferem Verständniß der Werke und Wege Gottes in Natur und Geschichte, auch an tieferem Verständniß für das Wesen der Religion und des Christenthums.

Und was von der deutschen Philosophie, das gilt doch *mutatis mutandis* auch von der ästhetischen Entwicklung des deutschen Geistes in unseren großen Literatur- und Kunstheroen. Ist auch wahr, was Hase von Beethoven sagt, „daß er der Kirche weder sein Eigenthümlichstes noch sein Höchstes dargebracht“, dennoch sind seine wie der anderen großen Meister geniale Schöpfungen gewiß auch für den Christen, der Ohren hat zu hören, nicht bloß eine mit Dank-sagung zu empfangende unverwerfliche Gottesgabe, sondern auch ein Mittel geistiger und geistlicher Erhebung, ein „weltlich Evangelium“, silberne Schwingen gleichsam und goldene Pforten, die uns hinauf- und hineinführen können in jenes „Reich idealer Lebensherrlichkeit“, das zwar mit dem Gottesreich der Kirche nicht identisch ist, aber ihm auch nicht fremd noch feindlich gegenübersteht, das vielmehr ebenso gewiß auch „Gottes“ und darum „unser“ ist, wie der Vater unseres Herrn Jesu Christi auch der Schöpfer der Natur ist und der Quell aller guten und vollkommenen Gaben. — Die römische Kirche duldet auch im Gotteshause weltlich-sinnliche Opernmusik, der evangelische Christ vermag auch an einer Beethoven'schen Symphonie sich zu erbauen. Das Papstthum verbrennt Palestrino's „Wohlthat Christi“ und erzieht in seinen Jesuitenschulen die Urheber und Anhänger materialistischer Systeme; der evangelische Christ vermag auch aus Spinoza oder Hegel Gewinn zu ziehen für seine christliche Erkenntniß, Nahrung für seinen inwendigen Menschen. Das ist der Unterschied zwischen evangelischer und römischer Culturbetrachtung.

Und so möge auch noch an ein anderes literaturgeschichtliches Datum des Jahres 1770 hier erinnert sein: am 7. Mai dieses Jahres trat Lessing sein Amt als Bibliothekar zu Wolfenbüttel an; seine erste bibliothekarische That war die Auffindung der Berengar'schen Abend-

mahlschrift und die Ehrenrettung des Ketzers Berengar (October 1770), eine Schrift von nicht unerheblicher Bedeutung für das richtigere Verständniß der mittelalterlichen Lehrentwicklung. Der Beifall freilich, den dem Verfasser diese seine erste theologische Arbeit von Seiten vieler orthodoxer Theologen eingetragen hatte, verkehrte sich bald in sein Gegentheil, als er 1774 ff. die Herausgabe der wolkenbüttler Fragmente folgen ließ. — Damit wir aber nicht vergessen, daß neben dem französischen Naturalismus, neben der deutschen Aufklärung, Philosophie, Kunst und Kritik auch noch ganz andere Geistesströmungen jene Sturm- und Drangperiode des achtzehnten Jahrhunderts bewegen, so sei noch daran erinnert, daß 1770 auch das Todesjahr von Georg Whitefield ist, dem streng calvinischen Mitstifter des englischen Methodismus (gest. 30. September), und daß vom 19. Juni dess. J. Emanuel Swedenborg den Anbruch seiner „neuen Kirche“ datirt. — Und blicken wir endlich zu Vervollständigung dieser Rundschau auch noch einmal nach Rom, so sehen wir hier den kurz zuvor nach langem Conclave gewählten Papst Clemens XIV. (Ganganelli) in seinem ersten Regierungsjahre, wie er nach allen Seiten hin versöhnliche Schritte thut, bittet und mahnt, transigirt und temporisirt, um die bedenkliche Alternative eines Bruches mit den Jesuiten oder mit den Höfen, wenn nicht zu vermeiden, doch möglichst hinauszuzögern. Eben in der Charwoche 1770 war es, daß der Papst zum Aerger der fanatischen, zur Freude der liberalen Katholiken die bisher übliche öffentliche Verlesung der berüchtigten Nachmahlsbulle beseitigte ¹⁾. Der Gesellschaft Jesu freilich war durch solche liberale Concessionen ihr Leben ebenso wenig mehr zu fristen als durch solche kurbayerische Rescripte wie das vom Jahre 1770: „Die geistlichen Orden betreffend, die den Geruch des Lebens und der Heiligkeit in der Welt verbreiten und durch ihren außerbaulichen Lebenswandel den Völkern vorleuchten“; trotz solcher Rettungsversuche erlag der Orden doch zuletzt nicht etwa der protestantischen Polemik, sondern den kategorischen Forderungen der katholischen Höfe, den fast einstimmigen Verwünschungen der katholischen Völker.

20. Und nun — was ist das Resultat dieses Ganges durch die nahezu zwanzig Jahrhunderte der christlichen Kirchengeschichte? Welches wird die kirchen-, die welt-, die culturgeschichtliche Signatur des

¹⁾ Siehe Theiner, Clemens XIV., Bd. I, S. 470 ff., ebendas. noch weitere Regierungshandlungen dieses Papstes aus demselben Jahr; vgl. Förster, Papstwahl vor hundert Jahren, 1869.

Jahres 1870 sein? Was wird das Jahr des vaticanischen Concils uns bringen? neue unerhörte Siege — oder eine unerhörte moralische Niederlage des Papstthums? eine neue Stärkung der christlichen Ideen, der kirchlichen Bestrebungen, der hierarchischen Velleitäten, oder einen neuen Riß zwischen Kirche und Kirchen, Kirche und Staat, Christenthum und Cultur? eine neue Reformation oder ein Herabsinken des römischen Christenthums auf den Standpunkt eines jesuitisch-marianischen Heidenthums, auf die Stufe des Lamaismus und der Religion der Zauberei? Wer mag die Zeichen dieser Zeit beurtheilen? — Auch dem stolzesten Sohne des neunzehnten Jahrhunderts müßte doch der Wagner'sche Selbststuhm, wie wir's zuletzt so herrlich weit gebracht, auf den Lippen ersterben bei der Umschau über die kirchlichen und socialen Zustände der Gegenwart, in der römischen wie in der evangelisch-protestantischen Kirche. Sollte es wahr sein, wie die neueste Weisheit lehrt, daß die Geschichte — auch die der Kirche Christi — überhaupt keinen Fortschritt zeige, sondern nur im langweilig-geistlosen Zickzackzuge sich bewege oder im Wirbel sich drehe als ein ziel-, zweck- und sinnlos Spiel blinder Kräfte und noch blinderer Menschen? Als Christen wissen wir, daß in der Weltgeschichte wie in der Geschichte des Reiches Gottes weder Zufall und Willkür waltet, noch das Gesetz geistloser Stabilität, sondern das Gesetz der Freiheit, und das ist kein anderes als der heilige Wille Gottes, der seine Kinder „auf Wegen, die oft krumm sind und doch gerade“, zur Freiheit erzieht und zum Lichte führt und der auch die Creatur vollenden wird zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.

Das Ziel ist sicher, die Wege stehen in Gottes Hand. „Wir sind Gottes Kinder, nicht seine Geheimeräthe.“ Aber ebendarum wissen wir, daß die Geschichte der Vergangenheit und Zukunft, wie schon der erste christliche Geschichtsphilosoph, der Apostel Paulus, uns gelehrt hat, nichts Anderes ist, als die göttliche Erziehung der Menschheit auf Christum und durch Christum für das Reich Gottes; aber auch, wie Augustin es ausspricht in seinem „Gottesstaat“, ein kunstvoll gegliedertes göttliches Gedicht, eine Theophanie zugleich und eine Theodicee, nach dem Worte des Psalmisten: Herr, wenn ich gedenke, wie du von der Welt her gerichtet hast, so werde ich getröstet!

Chrysostomus als Apologet.

Von

Pic. Förster in Stolberg a. S.

Man ist gewohnt, den Chrysostomus lediglich als praktischen Kirchenmann, als Homileten und als großartigen Charakter anzusehen, eine Ansicht, die auch durch Neander's Meisterwerk begünstigt wird, und es ist unzweifelhaft, daß auf dem genannten Gebiet seine Bedeutung vornehmlich zu suchen ist. Dennoch sollte man nicht vergessen, daß er auch als Kirchenlehrer eine, wenn auch untergeordnete Rolle spielt, und daß in seinem System, welches freilich vieles Fließende und Schwankende aufzuweisen hat, dennoch gewisse Grundprincipien, nämlich die der antiochenischen Schule, klar hervorspringen. Dies nachzuweisen, wird sich an einem anderen Orte Gelegenheit bieten¹⁾; wenn wir hier auf seine apologetische Thätigkeit die Aufmerksamkeit zu richten suchen, so geschieht es in der Meinung, daß dieselbe, weit entfernt davon, einen Vergleich mit der Apologetik eines Augustin auszuhalten, doch nicht unberücksichtigt gelassen werden sollte. Da Neander diese Seite seiner Wirksamkeit mehr gelegentlich berührt, und auch Baur, der in seinen „Vorlesungen über Dogmengeschichte“ gerade der Apologetik eine dankenswerthe Ausführlichkeit widmet, den Chrysostomus mit Stillschweigen übergeht, so mag folgende Skizze den in diesen Blättern (Jahrgang 1862, II, und 1863, II.) erschienenen Darstellungen über Origenes und Augustin als Apologeten beiseite an die Seite treten, ebenso wenig ebenbürtig, als Chrysostomus dem Augustin ebenbürtig zu achten ist.

Wie die Aufgaben der Apologetik und Polemik aus den Zeitverhältnissen erwachsen, so haben sie nothwendigerweise im Laufe der

¹⁾ Nach der Abfassung dieser Abhandlung ist meine eingehendere dogmengeschichtliche Arbeit: „Chrysostomus in seinem Verhältniß zur antiochenischen Schule“ (Gotha, 1869, bei Perthes) erschienen, auf welche ich hier in diesem Nachtrag wohl verweisen darf.

ersten vier christlichen Jahrhunderte bedeutende Wandlungen erfahren. Galt es nämlich in der ersten Zeit der christlichen Kirche, den heidnischen Angriffen gegenüber überhaupt erst die Existenz des Christenthums zu rechtfertigen und es in seiner geschichtlichen Nothwendigkeit begreiflich zu machen, andererseits den jüdischen Anfechtungen gegenüber das Christenthum als nothwendigen Fortschritt und als Erfüllung des Alten Testaments darzustellen, so trat diese Aufgabe im weiteren Fortgang zurück hinter der andern, die innerkirchlichen Gegensätze, welche die Substanz der christlichen Religion mehr oder weniger in Frage stellten, zu überwinden. Wie sehr die gnostischen und ebionitischen Bewegungen dazu gedient haben, die Kirche im geschärften Gegensatz zu den Ausschreitungen zum Besinnen auf ihr eigenthümliches und unveräußerliches Wesen zu führen, ist genugsam bekannt; und wie im zweiten und dritten Jahrhundert die Gnostiker, so waren es im vierten bis fünften Jahrhundert Häretiker aller Art, welche die Kirchenväter zu festeren Positionen und zu wissenschaftlicher Begründung der gefährdeten Lehrsubstanz trieben, wie wir denn die tüchtigsten wissenschaftlichen Arbeiten solchem abwehrenden Interesse verdanken. Aber abgesehen davon, daß Schismatiker und Häretiker die Aufmerksamkeit der Kirche stets von Neuem auf sich lenkten, so waren im vierten und fünften Jahrhundert trotz der staatlichen Anerkennung und staatskirchlichen Ausgestaltung der Kirche die Stimmen keineswegs verstummt, welche das Christenthum als eine berechtigte Religionsform anzuerkennen sich weigerten und mit der Hoffnung auf einen politischen Umschwung die Erwartung verbanden, nach dem Sturz der christlichen Religion das Heidenthum verjüngt und neu gekräftigt aus den Trümmern erstehen zu sehen. Der alte, fortwährend genährte und nur durch die Furcht vor der Staatsgewalt zurückgehaltene Haß gegen das odium generis humani, der durch den äußeren Machtzuwachs der Kirche nur noch mehr gesteigert wurde, zeigte sich nicht selten, z. B. während Julian's kurzer Regierung, in bemerkenswerthen Zügen, und die vielfachen Auswüchse am kirchlichen Organismus, der zügellose christliche Pöbel, das weltförmige Christenthum der Vornehmen, die Herrschsucht der kirchlichen Oberen, das Mönchsproletariat, — dies Alles trug viel dazu bei, jenem Haß neue Nahrung zuzuführen. Nimmt man dazu die keineswegs gering anzuschlagende jüdische Partei, die trotz politischer Unfähigkeit durch die Macht des Capitals ein gewisses Ansehen in der öffentlichen Meinung hatte und namentlich in größeren Städten nicht zu verachtende Gegner des Chri-

stenthums waren, — so hat man ungefähr ein Bild von dem Grenzgebiet der Kirche im vierten und fünften Jahrhundert, auf dem sich der Kampf bewegte.

Chrysostomus lebte mitten in diesen Gegensätzen; in der Residenz auf einem gefährlichen und schwierigen Posten, vom Hof bald mit Mißtrauen, bald mit Furcht beobachtet, empfand er lebhaft alle Nachtheile des Staatskirchenthums und wurde bei den Wechselfällen des politischen Lebens stets in Mitleidenschaft gezogen; dabei in einer unruhigen, neuerungsglüchtigen, aus den verschiedensten Elementen zusammengesetzten Gemeinde, die in ihrer großen Masse vom Christenthum nicht viel mehr als die äußeren Formen hatte und in dem gebildeteren Theil mit heidnischer Sitte und heidnischer Philosophie liebäugelte. Daß er trotzdem oft Gelegenheit suchte, mit der Arbeit an den innerkirchlichen Schäden die Thätigkeit nach außen zu verbinden und den Angriffen der Gegner zu begegnen, zeugt von seinem weiten Blick und vielseitigen Interesse. In der That dient ein ansehnlicher Theil seiner Reden dem apologetischen Interesse, und wenn auch nur eine verhältnißmäßig kleine Zahl ausgesprochenen apologetischen Inhaltes ist, sehr oft, wenn auch mehr gelegentlich, mit unmerklichem Uebergang gewinnen seine Worte eine apologetische Wendung. Schon in diesem Umstand liegt ein unterscheidendes Merkmal zwischen ihm und anderen Apologeten, das zusammenhängt mit dem hauptsächlichsten Unterschied, dem Mangel einer systematischen Entwicklung der Apologetik. Eine zusammenhängende Erörterung principieller Fragen, wie sie schon von früheren Apologeten versucht war und in Augustin den Höhepunkt erreicht, dürfen wir bei Chrysostomus nicht suchen, welcher, seiner ganzen Anlage und Lebensrichtung nach vorwiegend den praktischen Interessen der Erbauung und Förderung seiner Gemeinde ergeben, so daß fast Alles in seinem Munde eine praktische Beziehung gewinnt, auch in seinen apologetischen Auslassungen vornehmlich das Gemeindebedürfniß im Auge hat. Von einer speculativen Begründung der christlichen Wahrheit und einem bewußten Zurückgehen auf die Principien ist er ebenso weit entfernt, als von einer dialektischen Beweisführung, nicht etwa nur in seinen Homilien, sondern auch in den anderen Schriften. Seiner ganzen Geistesart und Bildung nach der antiochenischen Schule zugethan, die seinem nüchternen und besonnenen Geist am meisten zusagen mußte, mit Theodor's, seines Freundes, Anschauungen sich innig berührend, doch

durch eine große Innigkeit des Gemüthes, welche an seinem Freunde weniger zu Tage tritt, die kritische Richtung seiner Schule mildernd und veredelnd, — war er dennoch nicht dazu geschickt, die der antiochenischen Schule eigenthümliche Lehre tiefer zu begründen und weiter zu entwickeln, da es ihm zwar nicht an Erkenntniß der differenten Lehrpunkte, auch nicht an der Fähigkeit, seine Ansicht zu beweisen und zu vertheidigen, wohl aber an einer hinreichenden Consequenz des Denkens fehlte, indem er besonders auch mit Rücksichtnahme auf die Gemeinde nicht selten dazu geführt wurde, gewisse Sätze zu modificiren und zu mildern, — ein Umstand, der es ermöglichen würde, ihm Widersprüche nachzuweisen, sobald man die Consequenzen seiner Sätze ziehen wollte. Man kann ihn in dieser Beziehung dem Dionysius von Alexandrien an die Seite stellen, der ebenfalls, schwankend in seinem System, als Kirchenleiter von hoher Bedeutung, als Kirchenlehrer von geringerem Ansehen ist. Daher bieten auch die Stücke seiner Schriften, wo er sich polemisch und apologetisch auf die dogmatischen Fragen seiner Zeit und die theologischen Controverspunkte: Trinität, Homousie, Homoiusie u. a., einläßt, kein höheres Interesse, weil das Nicänum, das er seinen Zuhörern beständig als Norm des Glaubens hinstellt, und vor welchem er selbst mit großer Achtung erfüllt ist, doch von ihm nicht tiefer begründet und dem Denken vermittelt worden ist. Hätte er die christologischen Streitigkeiten erlebt, in denen es sich um Aufstellung seines eigenthümlichen antiochenischen Systems handelte, so würde er ohne Zweifel hier zu größerer Bestimmtheit getrieben und im Zusammenhang damit vielleicht auch in den trinitarischen Fragen zu einer tieferen Begründung gekommen sein.

Können wir also den Werth und Ertrag dieser apologetischen Thätigkeit, wo es sich im Kampf mit den Gegnern des Nicänums um speculative Fragen handelt, nur gering anschlagen, so erscheint Chrysostomus viel bedeutender als Polemiker und Apologet den Juden gegenüber. Zwar hätte auch hier der Weg philosophischer Betrachtung nahe gelegen; man konnte religionsphilosophisch die Mangelhaftigkeit des alttestamentlichen Standpunktes und die Vorzüglichkeit der christlichen Religion aufzeigen und den Nachweis liefern, daß die jüdische Religion, über sich selbst hinausweisend, und nicht im Stande, wahrhafte Befriedigung dem menschlichen Geiste zu gewähren, in sich selbst die Anknüpfungspunkte der neuen Religionsform birgt, — und es ist dieser Weg auch von Chrysostomus keineswegs ganz vernachlässigt worden. Aber leichter und einfacher erschien es doch, mehr empirisch zu

Werke zu gehen und aus den gegebenen Verhältnissen und Zuständen auf Wesen und Charakter des Judenthums zurück zu argumentiren, oder aus den Aussprüchen des A. T. selbst die Juden zu belehren, daß sie kein Recht hätten, ferner als solche zu existiren. Schon Justin hatte zwar zur Bestreitung des Juden Tryphon seine philosophische Bildung keineswegs ungenützt gelassen, hatte namentlich durch seine Logiklehre die jüdischen Einwände zu entkräften und die Identität des im A. T. angekündigten Messias und des historischen Christus zu erweisen gesucht; aber noch durchschlagender sind bei ihm die Stellen, wo er nicht *a priori*, sondern *e concessis* argumentirend die Haltlosigkeit des jüdischen Standpunktes bloßlegt, und diesen Weg hat auch Chrysostomus mit Geschick und überzeugender Schärfe und Gründlichkeit betreten.

Daß bei der geringen Würdigung heidnischer Schriftsteller und Philosophen und bei der Unfähigkeit, ihre Speculationen in ihrem Werth und ihrer historischen Berechtigung zu verstehen, auch die apologetischen Versuche, welche sich gegen diesen Standpunkt richten, wenig Bedeutung haben werden, kann von vorn herein behauptet werden, weshalb wir im Folgenden auch nur vorübergehend hierauf zu sprechen kommen werden.

Endlich aber — und hier scheint mir die größte Bedeutung des Chrysostomus für die Apologetik zu liegen — führt er nicht gegen eine bestimmte Classe von Feinden, sondern in allgemeiner apologetischer Haltung den Ungläubigen gegenüber den Beweis für die christliche Wahrheit *e concessis*, aus der historischen Erscheinung des Christenthums selbst, und sucht aus den unbestreitbaren Thatfachen, aus der Herrlichkeit und Erhabenheit der Vertreter und den segensreichen Folgen des Christenthums die Gegner zu der Nothwendigkeit zu führen, den Rückschluß zu machen auf seinen Ursprung, — also auch hier ohne alle aprioristische Construction, rein empirisch zu Werke gehend. Und hier ist seine Apologetik bewundernswerth, überzeugend, zuweilen großartig und — wie ich nicht anstehe zu behaupten — bis auf den heutigen Tag mustergiltig.

Nach den angegebenen Gesichtspunkten versuchen wir, dem Gegenstand näher zu treten ¹⁾.

¹⁾ Wir citiren im Folgenden nach der hergebrachten Bezeichnung der Hemilien und nach der Ausgabe des Fronto Ducäus 1723 (XII tom.).

I. Das von den Synoden zu Nicäa und Constantinopel fixirte Dogma von der Homousie des Sohnes mit dem Vater sucht Chrysostomus zunächst den zahlreichen Feinden gegenüber sicher zu stellen. Theils waren die Arianer und Homöer in ihren verschiedenen Schätzungen noch sehr zahlreich, theils standen von anderer Seite die Sabellianer und Gnostiker, die nach den Schriften des Chrysostomus ziemlich zahlreich gewesen sein müssen, dem kirchlichen Dogma entgegen (cf. hom. in verba „In principio creavit“, II, 728 sqq.). In der Homilie zu Philipp. 2, 6—7. (hom. 6.) giebt er eine Art Regeerverzeichniß, aus welchem ersichtlich wird, wie ansehnlich die Zahl der dem nicänischen Dogma entgegengesetzten Parteien war, die freilich nach seiner Meinung sämmtlich eben durch jene Stelle widerlegt werden. Die Reden, die sich mit diesem Gegenstand, mit der Vertheidigung des kirchlich sanctionirten Dogma's, beschäftigen, finden sich vornehmlich in den neutestamentlichen Commentaren, die uns auch in der Gestalt von Homilien vorliegen, und es kommen in Betracht die Reden zu dem Evangelium Johannis, Cap. 1., zum Hebräerbrief, sodann die fünf Homilien *περὶ τῆς ἀκαταλήπτου θεοῦ φύσεως πρὸς τοὺς Ἀνομοίους* (I, 292 sqq.) und der *sermo περὶ τοῦ ὁμοουσίου* (I, 357.), der dem Chrysostomus nicht abgesprochen werden kann. Dagegen sind andere Reden desselben Gegenstandes, die im VI. tom. der Ausgabe von Fronto Ducäus enthalten sind, wie die Rede über die Schlange, welche Moses aufrichtete (VI, 44 sqq.), über die Worte Abrahams: „Lege deine Hand“ u. s. w. (VI, 25.), über die heilige, gleichwesentliche Trinität (VI, 160.), über den heiligen Geist (VI, 174.) u. a., entschieden unecht, wenn auch manche an die Art des Chrysostomus erinnern, und dürften wohl mit du Pin (tom. III. der nouvelle bibliothèque, pag. 71 sqq.) und Ceillier (hist. générale, tom. IX.) dem Severin von Gabala zuzuschreiben sein. — Was die formelle Seite der apologetischen Bemerkungen betrifft, so muß man sagen, daß im Vergleich mit anderen Streittheologen Chrysostomus das nöthige Maß der Würde und des Anstandes im Ganzen gewahrt hat; es war ihm nicht um rhetorische Klopffechtereien und müßiges Parteigezänke zu thun, sondern um die Wahrheit, und überzeugt von der Verderblichkeit der die wesentliche Substanz des Christenthums in Frage stellenden gegnerischen Lehrmeinungen, sah er sich in seinem Gewissen gedrungen, nicht zu schweigen (*de incompr. dei natura* hom. 3.). Zuerst zwar, als er unter seinen Zuhörern auch etliche ihm bekannte Anomöer bemerkte, hielt er, um sie nicht zu vertreiben,

mit seiner Ueberzeugung noch zurück, aber als sie selbst den Streit provocirten, glaubte er nicht länger den Kampf scheuen zu dürfen (de incompr. dei nat. hom. 1.). Es ist bedeuſam, wenn er zu verſtehen giebt, daß er weniger den Mangel des Verſtändniſſes für die kirchliche Lehre an ſeinen Gegnern verurtheile, denn über ſolche, aus Unkenntniß und Unwiſſenheit entſtandene Incorrektheiten der Lehre hätte er ſich leichter hinwegſetzen können; was er an den Gegnern auszuſetzen hat, iſt mehr ein ſittlicher Mangel, ein großes Maß von Eitelkeit und Selbſtgefälligkeit, ein kleinliches Streben nach eigenem Ruhm, mit welchem ſie ſich über die heilſame Norm der heiligen Schrift hinwegſetzten (a. a. O. hom. 1. und hom. 3.). Doch iſt er unbefangen genug, auch bei gewiſſen Häreſikern den Ernſt der ſittlichen Geſinnung zu rühmen (3. B. in Matth. hom. 23.), und, was ſehr anzuerkennen iſt, er war nicht für Gewaltmaßregeln gegen die Ketzer (*οὐ δὲ ἀναιρεῖν αἵρετικόν* u. ſ. w., in Matth. hom. 46.), wenn er auch eine Einſchränkung der Redefreiheit wünſchte; lieber ſolle man für Heiden und Häreſiker beten (in I. Timoth. hom. 7.); und daß er die Sache von den Perſonen zu trennen weiß, alſo nicht gegen die Perſonen, ſondern ihre irriſe Lehre ſtreitet, iſt er ſich bewußt (de s. Phoca, I, 773.).

In ſeinen dogmatiſchen Aufſtellungen nimmt er die gangbaren Begriffe auf, nämlich *οὐσία*, wofür auch *φύσις* geſetzt wird, für das göttliche Weſen und, *ὑπόστασις* für die göttliche Perſon; dem göttlichen Weſen ſind gewiſſe Bezeichnungen eigenthümlich, wie *θεός*, *κύριος*, und den göttlichen Perſonen ebenfalls, wie *πατήρ*, *υἱός* (de incompr. dei nat. hom. 5.; cf. in I. Corinth. hom. 20.). Er verwahrt ſich gegen die mechanische Vorſtellung, als verhalte ſich die Hypoſtaſe zum göttlichen Weſen wie der Theil zum Ganzen, vielmehr, wo eine Hypoſtaſe iſt, iſt die ganze Trias (*ὅπου μία τῆς τριάδος ὑπόστασις παρῇ, πᾶσα πάρεστιν ἡ τριάς*, in Roman. hom. 13.), und ebenſo wenig, als die drei Perſonen zu vermischen ſind, dürfen ſie getrennt werden (*δεῖ τὴν ἀσεβῆ σύγχυσιν ἐκείνον* — ſc. Sabellii — *καὶ τὴν μανιώδη τούτου* — ſc. Arii — *διαίρειν ἀποστρέφεσθαι καὶ φεύγειν, τὴν μὲν θεότητα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν ὁμολογοῦντας, προστιθέντας δὲ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις* — de sacerdotio, IV, 4.). Daß der Sohn in allen Stücken dem Vater gleichweſentlich zu denken ſei (*ἡύσει υἱὸς θεοῦ*), gleich ewig — wie aus dem 1. Joh. 1, 1. gefolgert wird — und in ſich ſelbſt vollkommen (*τέλειον, ἀληγριτισμένον, ἀταρχοῦντα ἑαυτῷ*

καὶ οὐδὲν ἀτελὲς ἔχοντα), ist ihm ein unantastbares Lehrstück (cfr. de consubst. hom.; in Matth. hom. 1.; in Johann. hom. 2., hom. 23.; de petit. filior. Zebed. hom.). Das von Origenes in die dogmatische Betrachtungsweise eingeführte Bild von der Sonne und dem Glanz braucht Chrysostomus auch: ὑπὲρ πληροφορίας τῶν ἀσθενεστέρων καὶ πρὸς ταῦτα ἐροῦμεν — τὸ ἀπαύγασμα τοῦ ἡλίου ἐξ αὐτῆς ἐκπηδᾷ τῆς τοῦ ἡλίου φύσεως, — ἀλλ' ὁμῶς καὶ ἐξ αὐτοῦ ὃν τοῦ ἡλίου τὸ ἀπαύγασμα, οὐκ ἂν ποτε ὕστερον εἶναι φαίημεν τῆς ἡλιακῆς φύσεως κτλ. (in Joh. hom. 3.), macht aber den nicht ganz concinnten Charakter des Bildes bemerklich und ist sich nicht unbetwußt, daß das Bild von häretischer Seite dahin gemißbraucht werden konnte, als sei das ἀπαύγασμα nicht ἐνυπόστατον, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι (in Hebr. hom. 2.). Christus ist demnach in eminentem Sinne Sohn, — ein Name, der uns nur καταχρηστικῶς zukommt, ihm aber κυρίως, da er nicht sagen könnte, daß er in des Vaters Schooße sei, wenn nicht volle Wesensgleichheit zwischen beiden stattfände (de incompr. dei nat. hom. 4.). Selbst die Thatsache einer Menschwerdung, sobald sie von den Gegnern zugegeben wird, führt zur Annahme der Homousie, denn wenn der Sohn nicht φυσικῶς und γνησίως Gottessohn war, so würde er das Gottgleichsein für einen Raub geachtet und sich nicht zum Stand der Erniedrigung bequemt haben (de precib. Christi hom., tom. V, 625.; — in Matth. hom. 54.), so daß man nur die Alternative behält, entweder volle Wesensgleichheit anzunehmen, oder überhaupt nicht von einer Menschwerdung Gottes zu reden. Es ist charakteristisch, wie Chrysostomus auch hier nicht die speculative Seite der Menschwerdung auffaßt und etwa, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, die Menschheit als constitutives Moment in Gott ansieht, sondern nur eine Art von psychologischem Proceß in Gott setzt und von der Thatsache einer auch von den Gegnern zugestandenen Menschwerdung einen Rückschluß macht auf das trinitarische Verhältniß. Da sich die Gegner der Homousie auch auf die heilige Schrift beriefen, so konnte Chrysostomus um so eher für seine Lehre den Schriftbeweis antreten, welcher einen guten Theil seiner apologetischen Auslassungen ausmacht, aber allerdings an den Schwächen der für eine historische Auffassung des Christenthums und der heiligen Schrift als Organismus unempfindlichen und unfähigen Zeit leidet. Es ist hier nicht der Ort, dies weiter auszuführen; nur soviel, daß die heilige Schrift dem Chrysostomus, wenn auch Stellen nicht fehlen, wo eine gesündere Auffassung herrscht, doch

besonders, wenn es sich um Widerlegung der Gegner und Belegung einzelner dogmatischer loci handelt, vornehmlich Codex von Belegstellen ist, die in widerspruchsflosen Zusammenhang zu bringen Aufgabe des rechtgläubigen Kirchenlehrers ist. Es ist daher eine seiner Hauptbemühungen, gefährdete und von Häretikern in Anspruch genommene Stellen der heiligen Schrift unschädlich und für die kirchliche Lehre bequem zu machen. So widerlegt er den Einwand, Gott der Vater heiße (1 Korinth. 8, 6.) εἰς Θεός, und es könne mithin dem Sohne nicht in demselben Sinne wie dem Vater die Gottheit zugesprochen werden (Θεός μὲν ἔστιν ὁ υἱός, οὐ τοιοῦτος δὲ υἱός, οἷος ὁ πατήρ), nach seiner Art ganz verständig durch die Gegenbemerkung, daß danach auch dem Vater die κυριότης nicht in demselben Sinne zukomme wie dem Sohne, denn an derselben Stelle nenne Paulus den Sohn εἰς κύριος (de incompr. dei nat. hom. 5.). Doch läßt er sich den Homöern gegenüber zu der Concession herbei, daß, sofern der Vater αἰτιος τοῦ υἱοῦ sei, man von einem Größersein des Vaters sprechen könne, nicht in Anbetracht des Wesens, aber der Würde (in Johann. hom. 74.). Mit einer ängstlichen Sorgfalt ist er bemüht, alle die Stellen, die mit ihren weniger erhabenen Ausdrücken und Benennungen des Sohnes den Gegnern Vorschub zu leisten schienen, ungefährlich zu machen, und hilft sich nicht selten mit dem allerdings wohlfeilen Auskunftsmittel, die heiligen Verfasser hätten sich dem noch wenig entwickelten Bewußtsein der auf einer geringeren Stufe christlicher Heilserkenntniß stehenden Leser accommodirt, um sie nicht abzustößen, sondern allmählich zur vollen Wahrheit zu führen (συγκαταβίβαςτος ἔνεκα, 3. B. in Johann. hom. 38.). So soll Paulus mit großer Weisheit zuweilen in geringeren Ausdrücken von Christo geredet haben, um dem Sabellius entgegenzuarbeiten, dann wieder in erhabeneren, um dem Paulus von Samosata allen Anhalt zu entziehen (in Hebr. hom. 2.), und Christus selbst habe sich an das geringe Verständniß der Leute accommodirt und oftmals nicht die adäquaten Bezeichnungen gebraucht, damit wir nicht εἰς ἑνὸς προσώπων ὑπόνοιαν geriethen (de consubst. hom.). Diese Abirrung, die Leugnung des hypostatischen Unterschiedes in Gott, ist ihm mindestens ebenso bedenklich wie die entgegengesetzte der Arianer, und mit großem Eifer sucht er daher den Sabellius durch Gründe der heiligen Schrift zu bestreiten, für dessen speculative Gedanken er wenig Verständniß hat, indem er, zugleich gegen Photinus und Marcellus angewendet, festhält an dem Satz: Von Ewigkeit her ist der Sohn hypo-

statisch bei dem Vater gewesen (vergl. in Joh. hom. 3. und hom. 6.; in II. Timoth. hom. 3.; in Hebr. hom. 2. und 3.). Die Stelle Johannis 1, 1. hält er siegreich dem Sabellius entgegen (in Joh. hom. 2.): *ἵνα μὴ λόγον αὐτὸν ἀπλῶς νομίσῃ τις εἶναι προφορικὸν ἢ ἐνδιάθετον, — οὐ γὰρ εἶπεν· ἐν θεῷ ᾗν, ἀλλὰ· πρὸς τὸν θεὸν ἢν, τὴν κατ' ὑπόστασιν αὐτοῦ ἀιδιότητα ἐμφαίνων ἡμῖν.* Nicht minderes Gewicht mißt er der Stelle Philipp. 2, 6—7. bei (in Phil. hom. 6.), welche gleich einer πανοπλία Waffen enthalte wider alle häretischen Verirrungen, nämlich in den Worten *ἐν μορφῇ θεοῦ* gegen Paulus von Samosata und die ebionitischen Deuter; ferner, da der Ausdruck *μορφῇ δούλου* nicht etwa nur identisch sei mit *ἐνέργεια δούλου*, sondern soviel bedeute als *φύσις δούλου*, mithin auch die *μορφῇ θεοῦ* gleichbedeutend sei mit *φύσις θεοῦ*, so werde dadurch Sabellius widerlegt, u. s. w. — Es kann uns bei dem Schriftbeweis des Chrysostomus nicht befremden, daß er mit gleicher Zuversichtlichkeit seine Belegstellen dem Alten Testament wie dem Neuen entnimmt; denn während sein großer Freund Theodor von Mopsuestia einen viel tieferen Blick in den organischen Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments gethan hat (zu vergl. z. B. in Haggai 2, 2—5. comment., in Angel. Mai, nova collectio, VI, 212.), so theilt Chrysostomus die beschränkten und unhistorischen Vorstellungen seiner Zeit, wonach die christlichen Dogmen schon im Alten Testament entwickelt vorliegen (vergl. adv. Jud. hom. 5., wo aus 1. Mos. 1: „*lasset uns Menschen machen*“, der bekannte Schluß auf die Trinität gezogen wird; in Gen. hom. 8.; contra Anomoeos hom. 6.; — expos. in ps. 110. u. a. m.).

Mit derselben Entschiedenheit endlich betont er die hypostatische Wesensgleichheit des heiligen Geistes nach den Beschlüssen des Concils von Constantinopel; so z. B. expos. in ps. 45.; — de incompr. dei nat. hom. 5.; — in Joh. hom. 74: „*ἄλλον παράκλητον δώσει ἡμῖν*“, — *τῷ εἰπεῖν· ἄλλον, δεικνυσιν αὐτοῦ τῆς ὑποστάσεως τὴν διαφορὰν, τῷ δὲ εἰπεῖν· παράκλητον, τῆς οὐσίας τὴν συγγένειαν.* In II. Corinth. hom. 7: *ἐν τῇ τάξει τοῦ θεοῦ τὸ πνεῦμα τίθεται.* — In I. Corinth. hom. 29. In II. Corinth. hom. 30. (zu der Stelle 2. Corinth. 13, 13.); comm. in Galat. cap. I.

Daß diese Art der Apologetik wirklich von Frucht gewesen sei, möchte man bezweifeln. Der Standpunkt, den Chrysostomus einnimmt, ist so sehr der des kirchlichen Dogma's und so wenig speculativ be-

gründet, und die ganzen Voraussetzungen seines Denkens sind so sehr durch die hergebrachten Begriffe bestimmt, daß an ein wirkliches Eingehen auf die principiellen Differenzen und auf die Anschauungen der Gegner nicht zu denken war, diese also auch schwerlich durch die einfache Aufstellung der kirchlichen Lehre gewonnen werden konnten. Es ist ein Vorwurf, der viel mehr die ganze Zeit als den einzelnen Mann trifft, den man aber doch nicht verschweigen kann, daß es nämlich an einer gerechten und unbefangenen Würdigung der Wahrheitsmomente eines fremden Standpunktes, z. B. des Sabellius, sowie an einer tieferen biblisch-theologischen Begründung vollständig fehlt, daß namentlich — und dies ist auch für das System des Chrysostomus verhängnißvoll — der alte, überlieferte Gottesbegriff ohne Revision und Vermittelung aufgenommen wird. Darum, so entschieden auch die Einheit des göttlichen Wesens und die Dreiheit der Hypostasen gelehrt wird, wie das wechselseitige Verhältniß, die immanenten und öconomischen Beziehungen der Hypostasen zu denken seien, kann nicht ersichtlich werden, weil es diesem Gottesbegriff an Leben und Bewegung fehlt, und das ganze Verhältniß zu mechanisch vorgestellt wird. Es hängt dieser Mangel zusammen mit dem einseitigen Betonen der göttlichen Unerforschlichkeit und Transcendenz und mit dem Zurücktreten der ethischen Eigenschaften Gottes; — ein Punkt, den Petavius (theol. dogm. VII, 5., tom. I, 473.) vergeblich abzuschwächen versucht; und welche Schwierigkeiten bei dieser mechanischen Auffassung für die Lehre von der Menschwerdung erwachsen, wie Chrysostomus und die Meisten mit ihm trotz aller Anstrengungen nicht zu einer wirklich gottmenschlichen Person kommen, — das ist ein Punkt, den die Christologie aufzuzeigen hat. Vater und Sohn, in allen Stücken wesensgleich, nebeneinander in metaphysischer Erhabenheit, — das ist das Resultat der apologetischen Aufstellungen des Chrysostomus; zu einer weiteren Begründung und Darlegung dieses Verhältnisses kann er es nicht bringen, weil die ethischen Eigenschaften Gottes absorbiert werden von der göttlichen Transcendenz; und wenn man hier mit Recht die Spuren des alten platonischen Gottesbegriffes entdecken darf, so trifft der Tadel, den Dörner (Christologie, I, 687.) gegen Origenes ausspricht, in gewisser Weise auch den Chrysostomus. „Es zeigt sich wieder der falsche Gottesbegriff, wonach als das Höchste und Innerste in Gott, als sein eigentliches Wesen, nicht die Liebe und Güte gilt, nicht die geistigen Eigenschaften, sondern etwas Physisches, die physische Kategorie des Absoluten.“ Während aber

Origenes dazu gedrängt wurde, in dem Sohn etwas Creatürliches zu erkennen, bleibt Chrysostomus, in dem das kirchliche Bewußtsein viel entwickelter, und der in seiner Lehre schon viel mehr von gegebenen dogmatischen Bestimmungen beeinflusst war, einfach bei dem Satz der Homousie stehen, wobei es leicht zu erkennen ist, daß er das nicänische Dogma ohne eigene dogmatische Verarbeitung in sein System aufgenommen hat. Dazu kommt der Umstand, daß für sein vorwiegend praktisches Interesse die ganze Frage nach dem trinitarischen Verhältniß wenig Bedeutung hatte, wenn nur seine Zuhörer vor arianischen, sabellianischen, doketischen und anderen Häresien genügend gewarnt waren.

II. Glücklicher erscheint Chrysostomus als Vertheidiger des Christenthums den Juden gegenüber.

Außer mehr gelegentlichen Auslassungen gegen die Juden, die er ziemlich häufig berücksichtigt, oft mit einer Schärfe und Bitterkeit in den Ausdrücken, die eigentlich die Judenverfolgung zur Consequenz haben müßte, hat er in systematischer Entwicklung das Christenthum gegen die Juden vertheidigt in den sechs Reden *κατὰ τῶνδαιών* (Vd. I, 384 ff.), welche, wie auch Ceillier (a. a. O.) angiebt, wahrscheinlich der früheren Wirksamkeit des Chrysostomus angehören.

Der früher so geschärfte Gegensatz gegen das Judenthum hatte sich im Lauf der Jahre abgeschliffen, und das nahe Zusammenwohnen, der alltägliche Verkehr, der Schein der Unentbehrlichkeit, den sich die Juden zu geben wußten, beförderte nicht nur eine lobenswerthe Toleranz, sondern auch einen tadelnswerthen Indifferentismus gegen die principiellen Unterschiede, wobei gar nicht gesagt wird, daß nicht jezuweilen ernstliche, besonders von dem Mönchsfanatismus angeführte Judenverfolgungen stattgefunden hätten, wie dies z. B. Ringsley in seiner „Hypatia“ so geistvoll und anschaulich beschreibt. Die Christen sahen die Juden mit einer Art furchtsamer Scheu an; der Zusammenhang derselben mit dem Alterthum und den orientalischen Cullen verlieh ihnen den Reiz des Geheimnißvollen und Wunderbaren, — ein Vorurtheil, das die Juden selbst durch Geheimnißthuerei geflissentlich nährten. Es war gebräuchlich, die Juden zum Zweck von Wundern und Geheimmitteln zu Rathe zu ziehen (vergl. Chrysost. adv. Judacos hom. 6.); ja viele Christen theiligten sich an den Fasten und den Festtagen der Juden, und mit Vorliebe leistete man Eidschwüre in den Synagogen, um ihnen durch die Nähe des finsternen und furchtbaren Judengottes größeren Ernst zu verleihen, — sein her

bedeutsamer Hinweis darauf, wie wenig sittliche Kraft die heidnischen Gottheiten im Bewußtsein des Volkes hatten! Chrysostomus erzählt selbst, daß ein zu dem angegebenen Zweck die Synagoge besuchender Mann zu seiner Entschuldigung gesagt habe, *γοβερνέρονς τοὺς ἐκὲν γινωμένους ὅρκους εἶναι* (adv. Judaeos hom. 1.). — In seiner Argumentation stellt sich Chrysostomus weislich auf den Standpunkt des Alten Testaments, von diesem gemeinsam anerkannten Gebiet aus den Nachweis führend, daß die Juden zum christlichen Glauben fortschreiten müßten, wenn sie ihr A. T. recht verstünden, das sich immer nur als Typus und als Schatten zukünftiger Güter hinstelle, ohne Anspruch auf unveränderten Bestand zu machen, ja geradezu über sich hinausweise auf eine dem menschlichen Begehren und Sehnen adäquatere Religionsform. Das Alte Testament, — dies ist seine zum Deuteren ausgesprochene Grundanschauung — nur für den bestimmten Zeitraum einer reichsgeschichtlichen Entwicklungsstufe gegeben, war für diesen Zeitraum durchaus geeignet und angemessen, dem Bedürfniß der Zeit vollkommen adäquat, wurde aber hinfällig und unzulänglich, sobald die neue reichsgeschichtliche Epoche anbrach, durch deren Herbeiführung Gott selbst das Signal gab zur Abrogirung des nunmehr veralteten und überlebten Zustandes, — ebenso wie durch den Aufgang der Sonne das Licht des Mondes entbehrlich und überflüssig wird. Der Typus verliert seine Kraft und Bedeutung, wenn die Realität erscheint, wie ein Schattenriß werthlos wird, wenn das Gemälde selbst vollständig ausgeführt dasteht (in Philipp. hom. 10.). Die allgemeine Sentenz: Was zu seiner, von Gott bestimmten Zeit geschieht, ist nütze, was aber *χωρὶς καιροῦ* geschieht, ist schädlich oder thöricht, sowie es einem zwanzigjährigen Menschen übel anstehen würde, wollte er den Säuglingszustand des Milchtrinkens für sich festhalten, — wendet Chrysostomus auch auf das Verhältniß zum gesetzlichen Standpunkt des Alten Testaments an (in I. Timoth. hom. 12.). Also angewendet auf specielle Verhältnisse: die Einrichtungen des alten Bundes, wie Fasten, Synagogendienst, bestimmte Festtage u. a., waren für ihre Zeit nöthig und gut, können aber nach Anbruch der neuen Zeit auf keinen Werth mehr Anspruch machen, ja sie werden, als nothwendige festgehalten, unsittlich: *νῦν ἄκαιρος ἡ νηστεία καὶ βδελυκτὴ* (adv. Jud. hom. 1.): *διὰ τοῦτο τὸ ποτὲ ἐννομον παρόνομον ἐστὶ νῦν* (hom. 2., cfr. hom. 5.). Die Unsittlichkeit einer von den Juden versuchten Repristinatio solcher von Gott selbst abrogirter Zustände betont er in starken Ausdrücken: Das jüdische Fasten ist nunmehr schlimmer als

ausschweifende Gelage, ihre Synagogen sind *καταγωγή τῶν δαιμόνων*, wo Gott nicht verehrt, sondern Götzendienst getrieben wird, ja es ist kein Unterschied mehr zwischen Synagoge und Theater (adv. Jud. hom. 1. u. 2.); und während die Juden Gott erzürnt haben vor Christi Ankunft durch Nichtthalten des Gesetzes, so reizen sie ihn nun nach seiner Erscheinung durch ihr starres Festhalten am Gesetz (adv. Jud. hom. 1.). — Es ist ersichtlich, daß Chrysostomus hier speciell das jüdische Ceremonialgesetz im Auge hat, besonders die Verordnungen über den Cultus, während er die bleibende Verbindlichkeit der ethischen Substanz des alttestamentlichen Gesetzes keinen Augenblick in Frage stellt, wie er denn auch dem Ceremonialgesetz seine historische Berechtigung nicht abspricht; daß er aber in seiner Polemik zu einer gewissen Schärfe des Ausdruckes getrieben wird, kann nicht befremden.

Näher eingehend auf den prophetischen Gehalt des Alten Testaments sucht er die Nothwendigkeit darzulegen, Christum als die Erfüllung desselben anzusehen, eine Wahrheit, von der er selbst so durchdrungen ist, daß er den Widerstand der Juden nur auf einen sittlichen Mangel, auf ein Nichtverstehentwollen zurückführen kann (adv. Jud. hom. 1.). Daß das A. T. auch die Gottheit Christi einem Jeden klar und verständlich enthalte, und daß nur jüdische Hartnäckigkeit solcher Einsicht sich verschließe, ist ihm unzweifelhaft (zu vergl. namentlich die Schrift: *ὅτι θεός ἐστιν ὁ Χριστός*, cap. 2. 3. 4. 5. 13. u. a.; in Genes. hom. 8.; adv. Jud. hom. 5., wo er besonders auf die Stellen Gen. 1., Jes. 7. u. 9. Bezug nimmt). Bei seiner buchstäblichen Auslegungsweise und seiner unhistorischen Methode, das A. T. vollständig in das N. T. hineinzutragen, wäre es freilich den Juden leicht gewesen, seinem Vorwurf durch eine Interpretationsweise entgegengesetzter Art zu begegnen. Indes fehlt es auch nicht an Stellen, wo Chrysostomus nicht sowohl atomistisch einzelne Stellen des A. T. den Juden entgegenhält, sondern mit einem weiteren Blick über das Ganze des A. T. als Organismus aus dem eigenthümlichen Charakter desselben seinen Beweis gegen die Juden entlehnt. So weist er mit Geschick hin auf die Fingerzeige des A. T., die, über den gegebenen Zustand hinausweisend, etwas Neues ankündigen, und besonders ist es die Figur des Melchizedek, die er nach Vorgang des Briefes an die Hebräer zu solchem Schlusse verwendet: Wenn schon Melchizedek einen Standpunkt repräsentirt, der über den des Judenthums erhaben ist und auf die Vergänglichkeit des jüdischen Priesterthums hindeutet, um wie viel mehr muß dies der Fall sein bei der

realen Erfüllung dieses Typus! Wenn nun auch die Juden bestritten, daß der historische Christus die Erfüllung jenes Typus sei, so blieb doch dies Eine in jenem Argument bestehen, daß die jüdische Theokratie der Veränderung unterworfen und die Idee des Priesterthums noch nicht realisirt ist, sondern auf eine Erfüllung wartet (adv. Jud. hom. 5.), weil sonst die Person des Melchizedek in Verbindung mit der Stelle Ps. 110. nicht verständlich wird: *εἰ μὴ ἔμελλεν ἡ ἱερωσύνη καταλύεσθαι ἢ παλαιά, τίνος ἔνεκεν ἕτερον εἰσῆγαγεν ἱερέα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ;* (hom. 5.). Außerdem konnte er die Juden auf die von ihnen selbst unangezweifelte Stimmen der Propheten hinweisen, welche sowohl die Sünden des Volkes auf das Ernsteste gerügt, als auch die Zerstörung Jerusalems angekündigt haben, und zwar so, daß sie nicht immer auf eine endliche Herstellung der Stadt vertrösten; und mit besonderer Rücksicht auf die Weissagungen Daniels sucht er darzulegen, daß der Untergang des jüdischen Volkes und des Tempels gemäß göttlichen Beschlusses von den Propheten angekündigt und ausgeführt sei (adv. Jud. hom. 3., cfr. expos. in ps. 8.). — Noch einleuchtender ist der evidenteste Beweis, der den Juden entgegengehalten werden kann, der empirische, der denn auch dem Chrysostomus am meisten zusagt und mit Geschick von ihm gehandhabt wird, der Beweis aus den großen historischen Thatfachen selbst, welche als Zeugnisse der göttlichen Strafgerechtigkeit am lauteften reden. Das ganze jüdische Gesetz nämlich — dies ist seine Argumentation — und die ganze Theokratie mit ihren gottesdienstlichen und politischen Institutionen und Gebräuchen ist basirt auf der Integrität des Staatslebens und des Cultus, auf dem ungestörten und ungeschmälerten Bestand des bürgerlichen Gemeinwesens und des religiösen Mittelpunktes in Israel; fehlt diese Basis, so ist eine wirkliche Erfüllung des in allen Beziehungen damit verwachsenen Gesetzes illusorisch, ja undenkbar. Nun ist factisch der Tempel zerstört, das bürgerliche Gemeinwesen aufgelöst, — folglich hat das jüdische Volk als solches hinfort die Berechtigung zu einer nationalen Sonderexistenz und zur Beobachtung abgesonderter Gebräuche politischer und religiöser Art verloren, *ὅτι τὰς παρατηρήσεις ταύτας ἀπ᾽ αὐτὰς ἔξω τῶν Ἱεροσολύμων φελλάττειν οὐ χρή* (adv. Jud. hom. 2.). Wenn es nicht gestattet war, das Gesetz außerhalb der verordneten Stätten vorzulesen, wie viel weniger kann es erlaubt sein, dasselbe noch jetzt außerhalb des aufgelösten Staates zu handhaben (hom. 5.), und wenn die Juden im babylonischen Exil nicht einmal ein Lied zu Gottes Ehre singen durften (Ps. 137, 4),

wie viel weniger kann es ihnen erlaubt sein, das Passah in fremdem Lande zu feiern! (de prodit. Jud. hom.). So ergibt sich aus den Thatfachen, die als historisch abgeschlossene nicht geleugnet werden können, dieses Dilemma: Ist es Gottes Wille, daß die Juden ferner in ihrer Eigenthümlichkeit fortleben und den alttestamentlichen Standpunkt festhalten, so mußte er entweder, nachdem er sie der Zerstreuung preisgab, durch einen neuen Beschluß ihnen gestatten, die Opfer und die anderen gottesdienstlichen Gebräuche auch anderwärts zu feiern, — oder, wenn dies nicht der Fall ist, so durfte er sie nicht aus dem Heimathlande vertreiben. Da beide Fälle nicht eingetreten sind, so kann die fernere Aufrechthaltung des jüdischen Standpunktes nicht in Gottes Willen liegen (adv. Jud. hom. 2.). Uebereinstimmend mit diesen Thatfachen ist die Erscheinung und das Zeugniß Christi, wobei ein Zweifaches nicht in Abrede zu stellen ist: einmal, daß Christus die Zerstörung Jerusalems vorher angekündigt hat, sodann, daß er hierdurch irgend welche Machtbefugniß über das Volk selbst documentirt hat. Was das Erste anbetrifft, so ist, auch wenn Christus nach der Meinung der Juden nur ein Mensch war, doch eines Menschen Zeugniß, der immer nur das Wahre gesprochen, anzunehmen, also auch sein Ausspruch über Jerusalems Zerstörung, als eines von Gott über das Volk verhängten richterlichen Actes. Daß aber Christus, auch ganz abgesehen davon, daß dies ein nothwendiges Postulat seiner göttlichen Natur ist, nur Wahrheit gesprochen hat, erhellt aus dem Umstand, daß auch andere seiner Weissagungen bereits eingetroffen sind, z. B. das Wort über Maria (Matth. 26, 13.), über Petrus (Matth. 16, 18.), über den Zwiespalt, den er in die Welt gebracht hat (Matth. 10, 34.), über die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 23.) u. A. (adv. Jud. hom. 3.; *ὁτι θεός ἐστιν ὁ Χριστός*, cap. 11 sqq.). Den Einwand, daß diese Stellen möglicherweise gar nicht von Christo selbst herrühren, scheint er nicht befürchtet zu haben. Wenn nun derselbe Christus die Zerstörung des Tempels vorausgesagt und darin ein Verwerfungsurtheil des Volkes und eine Abrogirung des alttestamentlichen Standpunktes überhaupt erkannt hat, so müssen die Juden, dem Rath ihres Gamaliel folgend (Apostelg. 5, 38—39.), diesen Worten Glauben schenken und zugleich zu dem Zugeständniß sich herbeilassen, daß Christus von Gott Macht über sie empfangen habe. Mit dieser Anerkennung aber ist unzertrennbar verbunden ein weiterer Fortschritt des Denkens zu einer That des Willens, denn die Erwägung, daß derselbe, den sie gekreu-

zigt haben, das Gericht über sie vollstreckt hat, muß sie zu einer Anerkennung Christi führen, so daß sie mit der Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit ihres eigenen Standpunktes den Glauben an Christum verbinden (adv. Judaeos hom. 3.). Wäre Christus ein Betrüger gewesen, wie die Juden sagen, so wäre es ein Postulat der göttlichen Gerechtigkeit, daß der gerechten Kreuzigung des Betrügers, durch welche nur Gottes verletztes Ansehen hergestellt worden wäre, auch Gottes Lohn folgte; aus der Zerstörung Jerusalems, dieser göttlichen Strafmanifestation, müsse man also den Schluß ziehen, daß Gott wegen der Verwerfung des Heilands zürne, was er auch dadurch klar kund thue, daß alle geistlichen Güter Israels, Prophetie, Geistesgaben u. a., woran es in früherer Zeit trotz aller Strafgerichte nicht gefehlt hat, jetzt zu Ende gekommen sind (adv. Jud. hom. 4.). Endlich beruft sich Chrysostomus auf zwei unverdächtige Zeugen, nämlich Josephus, der die Weissagungen sowohl des A. T. als auch Christi (Matth. 24.) als auf die Zerstörung Jerusalems bezüglich gedeutet und trotz seiner jüdischen Nationalität nicht gewagt habe, auf eine endliche Restitution zu hoffen (adv. Judaeos hom. 3.; in Matth. hom. 75. u. 76.; in Johann. hom. 12., wo das Zeugniß des Josephus über Johannes den Täufer citirt wird, aber nicht, wie man erwarten sollte, das berühmte Zeugniß des Josephus von Christo, das er, wenn er es gekannt hätte, für seinen apologetischen Zweck trefflich hätte anwenden können); sodann beruft er sich auf Julian den Abtrünnigen, der übrigens seine Mißgunst oftmals erfahren muß, und für dessen tüchtige Eigenschaften er kein Verständniß hat; er erzählt den bekannten Vorgang, wie derselbe bei dem Versuch, den Tempel von Jerusalem, Christi Weissagung zum Trotz, wiederherzustellen, von Gott selbst genöthigt worden ist, von seinem Vorhaben abzustehen (adv. Jud. hom. 3.). — Es ist demnach — so schließt Chrysostomus seine Argumentation — verkehrt und widersinnig, die christliche und jüdische Religion zu confundiren und die christusfeindlichen, das Kreuz hassenden Juden als Glaubensverwandte anzusehen; vielmehr sind die mit so verkehrten Vorstellungen Behafteten zurückzuführen und zu bekehren (adv. Jud. hom. 1. u. 6.).

III. Wie den Juden, so nimmt Chrysostomus nicht selten Gelegenheit, auch den Heiden die Wahrheit des Christenthums apologetisch zu bezeugen, wenn auch mehr gelegentlich in eingestreuten Bemerkungen. Bei der außerordentlich freien Textbehandlung in seinen Predigten, welchen er allerdings meistens eine biblische Stelle voran-

schickt, die aber nur seltener eine eigentliche Textentwicklung enthalten, konnte der Redner, durch irgend welche Anlässe bewogen, leicht gelegentlich auf das zu sprechen kommen, was ihm am Herzen lag. — Chrysostomus hat selbst heidnische Philosophen gehört und verdankt ihnen nachweislich ein gutes Theil der formalen Bildung, die in den Homilien entschieden zu Tage tritt; aber sei es, daß die herbstliche Spätblüthe hellenischer Philosophie, die ihm bei einem Vibanius geboten wurde, ihm nicht Lust machte, zu den Heroen der Philosophie selbst mit hingebendem Fleiß sich zu wenden, sei es, daß sein nüchterner, praktischer Sinn für die Speculationen der späteren Platoniker und der Neoplatoniker unzugänglich war, — er hat durchaus keine genügende Würdigung für die Leistungen der heidnischen Philosophie. Zudem war ihm der sittliche Defect gewisser Philosophen und ihre Indifferenz gegen die sittlichen Begriffe anstößig, — ihm, dessen Hauptforderung stets auf die Ausprägung des sittlichen Charakters gerichtet war, und von diesem Gesichtspunkt aus erkennt er auch in den Popularreligionen des polytheistischen Heidenthums lediglich eine verwerfungswürdige Verkehrtheit. Daher sind Sätze wie diese ganz gewöhnlich: Nach den Aussagen der heidnischen Poeten selbst ist Zeus ein Vaternörder, Ehebrecher u. s. w., — wie kann die Religion solcher Gottheit gut sein? (in ps. 4. expos.); Pythia redete durch Eingebung böser Mächte, und Apollo selbst ist ein böser Dämon (in I. Cor. hom. 29.; in act. hom. 35.); die olympischen Spiele waren dem Teufel geweiht (in Rom. hom. 22.), — Sätze, die sich vollständig begreifen aus seinem energischen sittlichen Bewußtsein, sowie aus dem Umstand, daß er die innere Fäulniß und Selbstauflösung des Heidenthums, dessen sittlichen Bankerott keine Philosophie mehr zudecken konnte, recht lebendig vor Augen hatte. Nur darf man nicht erwarten, daß ihm der Zusammenhang des Gottesbegriffes und des Begriffes vom Sittlichen ganz zur Klarheit gekommen ist; denn anstatt, vom letzteren Begriff weiter fortgehend zum Gottesbegriff, hieraus den principiellen Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum zu entwickeln, bekämpft er nur eine Religion und im Zusammenhang damit eine Philosophie, die sich zu einer wahrhaft sittlichen Lebenserscheinung indifferent verhält. Daher weiß er auch von den Repräsentanten des Hellenismus gerade solche Dinge zu erzählen, welche ihre Sittlichkeit in bedenklichem Lichte erscheinen lassen; z. B. erwähnt er die von der Solonischen Gesetzgebung den Freien zugestandene Befugniß zur Päderastie (in Rom. hom. 4.). erzählt auch von Plato, welcher viele

unnütze Sachen zusammengeschrieben und trotz seiner vielen Reisen Nichts ausgerichtet habe, daß er nicht freigesprochen werden könne von unsittlichen Handlungen (in act. hom. 4.; in Rom. hom. 2.); Pythagoras und seine Seelenwanderungstheorie erfährt eine sehr ungünstige Beurtheilung; er habe mit Thieren disputirt und behauptet, *ὅτι ἴσον ἦν κυάμους φαγεῖν καὶ τὰς τῶν γεννησαμένων κεφαλὰς* (in Joh. hom. 1.)¹⁾. Der so sehr bewunderte Tod des Sokrates habe eigentlich nicht viel auf sich und sei nicht im Entferntesten in Parallele zu setzen mit dem Tod der Märtyrer, da er gezwungen einen nur leichten und schmerzlosen Tod erlitten habe (in I. Cor. hom. 4.). Auch Libanius muß öfters sein mißbilligendes Urtheil hören (z. B. de S. Babyla liber, I, 684 sqq.), weshalb Pressel's Ansicht (Herzog's Encyclopädie, VIII, 361.), Chrysostomus sei mit Libanius stets in freundschaftlichen Beziehungen geblieben, nicht stichhaltig erscheint. Indem sich Chrysostomus an die einzelnen auffallenden Erscheinungen und Auswüchse hält und ganz in Uebereinstimmung mit seinem übrigen Verfahren empirisch zu Werke geht, kommt er nicht dazu, auf die Principien zurückzugehen und die Grundanschauungen eines Sokrates oder Plato eingehender zu erörtern, gewinnt daher auch nicht die Objectivität der Anschauung von der hellenischen Philosophie und ihrer propädeutischen Wichtigkeit, wie etwa die alexandrinische Schule. Er sieht auf Einzelnes und bleibt bei der Thatsache stehen: Alle Philosophen haben Nichts ausgerichtet und erscheinen verschwindend klein im Vergleich zu den Aposteln: *ποῦ νῦν Πλάτων, ποῦ Πυθαγόρας, ποῦ τῶν Στωϊκῶν ὁ δογματός*; Sie gleichen mit ihren glänzenden Worten, hinter denen Eitelkeit und Gottlosigkeit sich verberge, und womit sie ein unsittliches Leben wohl zu vereinen wußten, geschmückten Gräbern

¹⁾ Es ist nicht ohne Interesse, den verwandten Bericht über Pythagoras bei Hippolyt zu lesen, auf den wir nur beiläufig verweisen, welcher ganz ähnliche Sonderbarkeiten von ihm aufführt im *Ἠλεγχος* I, 2 (ed. Duncker et Schneidewin, pag. 12): *κυάμους δὲ λέγεται (Πυθαγόρας) παραγγίλλειν μὴ ἐσθίειν, αἰτία τοῦ τὸν Ζαράταν εἰρηκέναι κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ σύγκριοι τῶν πάντων συνρισμένης τῆς γῆς — γενέσθαι τὸν κύαμον. Τοῦτον τὸ τεκμήριον φησιν, εἰ τις καταμασῶσάμενος λείδῃ τὸν κύαμον καταδείξῃ πρὸς ἧλιον χρόνον τινα, — προσφέρειν ἀνθρωπίνου γόνου ὁδὸν. Σαφέστερον δὲ εἶναι καὶ ἴτερον παράδειγμα λέγει, εἰ ἀνθρώπου τὸν κύαμον λαβόντες τὸν κύαμον καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ καὶ καταθέντες εἰς χύτραν ταύτην τε καταχρίοντες εἰς γῆν κατορύξαιμεν καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας ἀνακαλύψαιμεν, ἴδοιμεν αὐτὸ εἶδος ἔχον τὸ μὲν πρῶτον ὡς αἰσχύνῃν γυναικὸς, μετὰ δὲ ταῦτα κατανοούμερον παιδίον κεφαλὴν συμπεφυκίαν.*

und seien daher ganz natürlicherweise in Vergessenheit gerathen, während Christi Wort ewig bleibe (in Matth. hom. 33.; in Joh. hom. 1.; in Tit. hom. 5.; adv. Jud. hom. 3.). Während er für die speculative Bedeutung der Männer keine Würdigung hat, hat er indeß ein Wort der Anerkennung für die ethische Tüchtigkeit auch bei Heiden, wo sie ihm entgegentritt; er läßt sich zu dem Zugeständniß herbei, daß einige Griechen rechtschaffen gelebt haben (in Joh. hom. 27.), spricht auch von Epictet als von einem *φίλος ἀθανάτων* mit Achtung (in act. hom. 13.). — Da Chrysostomus hier vorwiegend polemisch verfährt und seine Bemerkungen nur gelegentlich sind, müssen wir uns auf diese Andeutungen beschränken.

IV. Am bedeutendsten zeigt sich die apologetische Gabe und die Beredsamkeit des Chrysostomus, wo er thetisch und apologetisch mehr im Allgemeinen, ohne an eine Gegnerschaft von bestimmter Farbe zu denken, die Grundthatsachen des Heils, den göttlichen Ursprung und Charakter des Christenthums bespricht, wie er es mit offener Vorliebe zum Besseren thut¹⁾. Zwar nicht auf eine verstandesmäßige Deduction der christlichen Wahrheit hat er es abgesehen und nicht an Solche richtet er sich, welche, skeptisch an den positiven Gehalt des Christenthums herantretend, eine dialektische Entgegenstellung von Vernunftgründen erwarteten. Er weiß sehr wohl, daß der wesentliche Gehalt der christlichen Religion auf dem Weg dialektischer Erörterung nicht producirt werden kann, und einem aprioristischen Construiren ist er gründlich abgeneigt. Die Wahrheiten des Christenthums, weil sie als geoffenbarte das menschliche Denken übersteigen, erfordern daher eine gewisse Geneigtheit des Willens, da dem Ungläubigen unmöglich demonstrirt werden kann, daß z. B. Gott Mensch geworden sei. — Es ist eine sehr bedeutsame Stelle, wo Chrysostomus sich über diesen Gegensatz von Vernunft und Offenbarung, von Glauben und Wissen äußert (in I. Corinth. hom. 4.; cfr. in Coloss. hom. 5.). Die göttlichen Dinge — das ist seine Entwicklung — und die der unsichtbaren Welt angehörenden Thatsachen lassen sich nicht durch die *ἐξωθεν σοφία* erweisen, weil beide es mit ganz selbständigen Gebieten zu thun haben (die Vernunft ist im Verhältniß zur geoffenbarten Wahrheit *ἐξωθεν*) und beide ganz verschiedene Forderungen an den Menschen stellen; und wenn er dazu setzt: *οὐ παρὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀσθενειαν, ἀλλὰ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἄνοιαν* τὰ γὰρ μέγала

¹⁾ Zu vergl. Ceillier, hist. générale, IX, 674 ss.

λόγος οὐδεὶς παραστήσαι δύναται, — so erhehlt, daß er die menschliche Vernunft, als unfähig, die höheren Wahrheiten zu erfassen, geschweige denn zu produciren, auf ein niederes Gebiet einschränkt, ohne Zweifel unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß durch die Verderbniß der menschlichen Natur auch die Vernunft zu solcher Erkenntniß unfähig geworden sei; für die die irdischen Gedanken überragenden Dinge ist daher lediglich der Glaube erforderlich: τὰ ὑπερβαίνοντα λογισμὸν πίστεως δεῖται μόνως. Es ist von Wichtigkeit, daß Chrysostomus die Wurzeln des Glaubens tiefer in das geistige Leben des Menschen einzusenken bemüht ist, als Andere, indem er ihn als That des Willens erkennt und für das Object des Glaubens eine gewisse Geneigtheit des Gemüths fordert, so daß die aus einem Nichtwollen entsprungenen Zweifel einer Widerlegung gänzlich unfähig sind; und wenn er dann doch die Wahrheit des Christenthums zu erweisen unternimmt, so richtet er sich weniger gegen eine derartige Stepsis, als an Solche, deren Bedenken und Zweifel aus Unwissenheit und Unklarheit, aber im Suchen nach der Wahrheit entsprungen waren, sucht demgemäß die von heidnischer Seite gemachten Anklagen und Vorurtheile zu entkräften und überhaupt seine Zuhörer in der angenommenen Wahrheit durch den Nachweis von der Herrlichkeit, Nothwendigkeit, Unergleichbarkeit der christlichen Religion zu befestigen.

Mit großer Mähterheit und mit weiser Berücksichtigung der dem Christenthum entgegenstehenden Einwände geht er hierbei zu Werke und stellt das für die Apologetik stets zu beherzigende Axiom auf: Οὐκ ἀπ' οὐρανοῦ ποιησόμεθα τὴν ἀπόδειξιν. Das, was dem Gläubigen unzweifelhaft und unbestritten ist und worin er einen Beweis für den göttlichen Ursprung des Christenthums findet, kann dem Ungläubigen nicht zur Ueberführung als beweisendes Moment entgegengehalten werden. Denn wollte man dem Gegner z. B. mit der Behauptung zusehen, Gott habe die Welt geschaffen, Christus habe Todte auferweckt u. s. w., folglich komme dem Christenthum göttliche Dignität zu, — so werde er entgegnen, daß eben diese Thatfachen erst des Beweises bedürften. Es muß also ein neutrales Gebiet gesucht werden, Erscheinungen und Thatfachen, welche als unbestreitbare allgemein zugestanden werden; πόθεν οὖν αὐτὸν ἐνάξομεν; — πόθεν ἄλλοθεν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῶν παρ' ἐμοῦ καὶ αὐτοῦ κοινῶς καὶ ἀναντιρρόητως ὁμολογουμένων. Solche Thatfachen sind: ὅτι τὸ Χριστιανῶν γένος αὐτὸς ἐγένετο, ὅτι τὰς πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐκκλησίας αὐτὸς ἐπλήξατο, — — — καὶ ταῦτα κατωρθώσε δι' ἑνδεκα ὠθριώπων

τὴν ἀρχὴν, ἀσήμερον, ἐντελῶν, ἀμαθῶν, ἰδιωτῶν κτλ. (ὅτι θεός ἐστιν ὁ Χριστός, cap. 1. ep. 14. am Ende). Also empirisch muß man zu Werke gehen und aus dem Erfolg und den vor Augen liegenden Thatfachen im Vergleich mit anderen Religionen muß man die Wahrheit des Christenthums erhärten. Denn man darf an die Gegner die Frage stellen, warum so viele bedeutende Männer, die neue Lehren aufgebracht haben in der Absicht, eine Gemeinschaft zu stiften, so wenig ausgerichtet haben, daß kaum noch ihre Namen bekannt sind, während Christus aller Orten seine Anhänger hat in beständigem Fortschritt; τὰ γὰρ πράγματα ἀπὸ συγκρίσεως μάλιστα φαίνεται (adv. Jud. hom. 3.); wie es kommt, daß die Apostel Christi, ungelehrte Leute, ohne äußere Erscheinung und ohne alle die Ausstattung, die nach heidnischem Urtheil Werth hat, dennoch vor der ganzen Welt, vor ihren Herrschern, Großen, Gebildeten eingetreten sind für ihre Ueberzeugung und sie siegreich versuchten haben. Ποῦ νῦν τῆς Ἑλλάδος ὁ τῦφος; ποῦ τῶν Ἀθηνῶν τὸ ὄνομα; ποῦ τῶν φιλοσόφων ὁ λῆρος; Ὁ ἀπὸ Γαλιλαίας, ὁ ἀπὸ Βηθσαϊδᾶ, ὁ ἄγροικος πάντων ἐκείνων περιεγένητο (in act. hom. 4.). Mit besonderem Nachdruck betont er auch hier das sittliche Moment in der Erscheinung der Apostel, in der richtigen Erkenntniß, daß der ethische Charakter des Christenthums die wichtigste Handhabe für die Apologetik darbietet. Er macht bemerksamer, wie wunderbar die Einfachheit und Demuth der Apostel absticht von der Ruhmredigkeit und Eitelkeit der heidnischen Wortführer, und wie daraus die Verschiedenheit ihrer Erfolge sich erkläre; Plato hat trotz aller seiner Anstrengungen nicht einen Herrscher für seine Lehre gewinnen können, während der Zeltnmacher Paulus nicht bloß Sicilien und Italien, sondern die ganze οἰκουμένη gewonnen hat (in Roman. hom. 2.). Wenn also Heiden von ihrem Standpunkt aus mit uns disputiren wollen, sagt Chrysostomus (in I. Corinth. hom. 3.), und uns triumphirend die Thatfache entgegenhalten, daß ihr Plato um Vieles gelehrter und gebildeter als Paulus gewesen sei, und daß den Aposteln höhere Geistesbildung und feinere Sitte durchaus gefehlt habe, so kann es uns nicht einfallen, dies in Abrede zu stellen und etwa das Gegentheil geltend zu machen, die Apostel seien tüchtig gewesen in heidnischer Bildung und Wissenschaft; wir geben vielmehr den Gegnern Recht, ja erklären bereitwillig: οἱ ἀπόστολοι ἦσαν ἀμαθεῖς καὶ ἀγροῖοι καὶ πένητες, machen aber den Schluß: Hat Paulus dennoch den Plato überwunden trotz seines Mangels an aller Bildung, ist nicht der Sieg um so glänzender und wunderbarer, und

wird nicht ersichtlich, daß nicht menschliche Weisheit Solches vermocht hat, sondern Gottes Kraft, so daß jener Tadel zum *ἐγκώμιον* wird. Ferner muß man hinweisen auf die Macht der hergebrachten Meinung und der Gewohnheit, die der Wirksamkeit der Apostel entgegenstand; οὐδὲν γὰρ οὕτως ἰσχυρὸν παρὰ ἀνθρώποις ὡς συνηθείας παλαιῆς τυραννίς. Οὐδὲν γὰρ οὕτω θορυβεῖ ψυχὴν, καὶ ἐπὶ χρησίμῳ τινὶ γίνηται, ὡς καινοτομεῖν τι καὶ ξενίζειν, καὶ μάλιστα, ὅταν περὶ λατρείας καὶ περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δόξης γίνηται. Mit seinem psychologischen Blick führt er aus, wie tief die Furcht vor der Abweichung vom Hergebrachten und vor einem Bruch mit der Vergangenheit und die Scheu, eine vollständig neue Lebensform anzunehmen, in der menschlichen Natur begründet ist. Mußten nicht — sagt er — die Apostel den Einwurf erwarten: Also die ganze Welt hat vor eurem Auftreten im Irrthum gelegen, und einer Hand von Fischern und Zöllnern soll man mehr Weisheit zutrauen als Allen, die vordem gewesen sind, Philosophen, Rhetoren, Gelehrten? Und doch ist dieser Einwurf verstummt, mit allem Fleiß haben die Hörer das Wort angenommen und erkannt, daß die Apostel in der That eine Weisheit brachten, die Keiner zuvor gelehrt hatte. Dazu kommt noch das andere Moment, nämlich daß die Apostel ihre Schüler nicht bloß von einer Denk- und Lebensweise zu einer anderen ähnlichen bringen wollten und sie nöthigten, eine alte Ueberzeugung mit einer neuen zu vertauschen, sondern daß sie ihnen eine schwierige, gefährvolle und erfolgungsreiche Umwandlung zumutheten, in welcher sittliche Anforderungen allerstärkster und folgereichster Art an sie gestellt wurden. Οὐχ ἀπλῶς ἀπὸ συνηθείας εἰς συνήθειαν εἰλκον, ἀλλ' ἀπὸ συνηθείας ἁδειαὶ ἐχούσης εἰς πρᾶγμα κινδύνους ἀπειλοῦν, . . . ἀπὸ πορνείας ἐπὶ σωφροσύνην ἐκάλουν, ἀπὸ φιλοζωίας ἐπὶ θανάτου, ἀπὸ μέθης ἐπὶ νηστείας . . . κτλ. Was hat trotz alledem die Menschen getrieben zur Annahme des Evangeliums, wenn nicht die Gotteskraft, die demselben innewohnt? (in I. Corinth. hom. 7.). Wie wäre es sonst zu erklären, daß die Apostel, die nicht mit schönklingenden, dem natürlichen Menschen zusagenden und schmeichelnden Worten kamen, sondern, dem Salze vergleichbar, eine brennende und schmerzende Wirkung ausübten, dennoch so Viele zur Nachfolge bewogen haben (in Matth. hom. 15.; vergl. de Babyla, I, 673 sqq.; — Ceillier a. a. O. IX, 676 ff.), und daß das Zeichen des Kreuzes, sonst ein Symbol der Schmach, zum höchsten Ehrenzeichen geworden ist? (expos. in ps. 110.). Wie wäre es sonst denkbar, daß elf arme, unangesehene und ungebildete

Männer ganze Völker umgewandelt und zu ihrem Meister bekehrt haben, der den schmachvollen Tod erduldet und gerade dadurch mit dem höchsten Ruhm geziert ist? (quod Christus sit deus, cap. 8. 9. 11.). Es ist ein Lieblingsgebiet des Chrysostomus, die Veringfügigkeit und Schwachheit der Apostel in ihrer äußeren Erscheinung mit der Größe ihrer Erfolge zu vergleichen und auf der Folie ihrer nach menschlichem Urtheil vorhandenen Untüchtigkeit die großartigen Wirkungen ihrer Predigt mit leuchtenden Farben zu malen; und es ist nicht zu leugnen, daß seinen Ausführungen hier, wo er concessis argumentirt, eine bedeutende gewinnende und überzeugende Kraft zukommt.

Besondere Erwähnung verdienen seine apologetischen Bemerkungen über die Auferstehung Christi, welche ebenfalls eine sorgfältige psychologische Beobachtung verrathen. Es sei einfach der Fall zu denken, daß Christus nicht auferstanden sei, so wäre die unausbleibliche Folge die gewesen, daß die Jünger in tiefer Bekümmerniß, an ihrem Meister verzweifelnd, ein Leben der Stille geführt hätten, ohne je rechten Trieb zu empfinden, das Evangelium weiter zu verkünden, und unter jener Voraussetzung ohne die Aussicht, Glauben zu finden (in I. Cor. hom. 5.). Man muß also, sagt er, den inneren Zustand, die Gemüthsbeschaffenheit der Jünger vor und nach der Auferstehung in Parallele setzen und wird das Räthsel eines so gewaltigen Umschwungs nur lösen können durch den Schlüssel der Auferstehung Christi, ohne welche die Jünger aller Glaubensgewißheit und Hoffnung bar gewesen wären. Denn worauf hätten sie sonst ihr Vertrauen gründen können? — fragt Chrysostomus mit rhetorischer Lebendigkeit — etwa auf die Gewalt ihrer Rede? Aber sie waren ja ungebildeter und unfertiger als die, die sie hörten! Oder auf ihren Reichtum? Aber sie hatten ja kaum Schuhe und Stab! Oder vielleicht auf die Berühmtheit ihres Geschlechts? Aber sie waren selbst gering und stammten von geringen Leuten ab! Oder auf ihre große Zahl? Aber es waren ja nur Elf, die sich noch dazu zerstreuten? Oder auf die Verheißungen des Meisters? Aber welche Verheißungen? Wenn er nicht auferstanden war, so konnten sie doch nicht mehr auf die Erfüllung seiner Verheißungen hoffen. — Wie hätten sie die Wuth und den Haß des Volkes ertragen, wenn der Jünger, der an ihrer Spitze stand, nicht einmal den auflagenden Worten einer Magd gegenüber Stand halten konnte? Wie hätten sie (abgesehen von der Auferstehung) auch nur den Gedanken fassen können, bis zu den Enden der Erde vorzudringen? . . .

ὅτι οὐδὲν ἂν ἠδυνήθησαν, εἰ μὴ ἦν ἀληθὴς ἡ ἀνάστασις, πλάσαι αὐτὴν, τοῦτο οὐτε λόγον δέεται (in Matth. hom. 89.; cfr. hom. 90.). Wenn dieselben Männer, die zu Lebzeiten Christi sich fürchten vor jüdischen Angriffen und in keiner Weise hervorzutreten wagen, nach seinem Tod und Begräbniß so hochfliegende Pläne haben und den Weltkreis ihrem Meister unterwerfen wollen, so ist dies ein Widerspruch, der ohne die historische Thatsache der Auferstehung völlig unlösbar ist, da sie ohne dies Factum den sehr nüchternen Schluß hätten machen müssen: *αὐτὸν οὐκ ἴσχυσε σῶσαι, καὶ ἡμῶν προστήσεται*; Daher ist offenbar *ὅτι, εἰ μὴ εἶδον ἀναστάντα καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ μεγίστην ἔλαβον ἀπόδειξιν, οὐκ ἂν τοσοῦτον ἀνέβησαν κίβον* (in I. Corinth. hom. 4.). Namentlich ist Petrus mit seinem freimüthigen Auftreten inmitten des Volkes ein *ἀναμφισβήτητον τῆς ἀναστάσεως τεκμήριον* (in act. hom. 4.). In ähnlicher Weise sucht Chrysostomus aus dem Verhalten der Jünger die Thatsache der Himmelfahrt zu erweisen (z. B. in act. ap. hom. 1., hom. 4.; liber, quod Christus sit deus, cap. 8.). Nur vermißt man bei diesen Ausführungen des Chrysostomus ein Mittelglied in der Gedankenentwicklung; sofern nämlich das unerforschene Auftreten und muthige Zeugniß der Apostel unmittelbar Folge der Geistesausgießung ist, wäre die Erörterung des Zusammenhanges zwischen dieser Geistesmittheilung und der (mit der Himmelfahrt in Eins gedachten) Auferstehung unerläßlich gewesen. Man darf auch hier darauf hinweisen, daß er diese in das Gebiet der Speculation hineinragende Frage bei Seite läßt unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß Geistesausgießung ohne Auferstehung nicht zu denken sei. Bleibenden Werth hat aber jedenfalls der von ihm zum Deuteren gemachte Rückschluß aus der Existenz der christlichen Kirche und aus dem Gange der Kirchengeschichte auf die geschichtlichen Heilsthatsachen, welche nicht geleugnet werden können, ohne daß man ein Räthsel der allerschwierigsten Art statuirt und an Stelle des geleugneten Wunders ein neues größeres Wunder setze, nämlich ein Gebäude zu denken, das in der Luft schwebt. — Die letzte Auskunft des Zweiflers, daß die Jünger absichtlich die Welt getäuscht hätten, entkräftet Chrysostomus durch den häufigen Hinweis auf den Charakter der Männer und das sittliche Gewicht ihrer Persönlichkeit, und wenn sie etwa erst ihren Meister mit einer Herrlichkeit geschmückt hätten, die ihm eigentlich nicht zukam, dann wäre es doch nicht zu begreifen, daß sie mit großer Unbefangenheit Dinge berichten, die nach dem Urtheile der Leute dem Herrn keineswegs zur Ehre gereichten,

und daß sie nicht viel geﬂissentlicher Weise seiner Würde und Hoheit erzählen; z. B. wenn sie die Mißhandlungen, die Christo vor dem hohen Rath zugefügt wurden, erwähnen (Matth. 26, 67.), — τὸ φιλάληθες αὐτῶν ἦθος διαδείκνυται, ὅτι τὰ δοκοῦντα εἶναι ἐπονείδιστα ἐξηγοῦνται μετὰ ἀληθείας ἀπάσης, οὐδὲν ἀποκρυπτόμενοι, οὐδὲ ἐπαισχυνόμενοι (in Matth. hom. 85.), — oder wenn sie die Worte der Feinde: ἐκεῖνος ὁ πλάνος (Matth. 27, 63.), unbefangen referiren, πῶς λεγομένων παρὰ τῶν ἐχθρῶν οὐδὲν ἀποκρύπτονται, καὶ ἐπονείδιστα λέγωσιν (in Matth. hom. 89.), oder wenn Matthäus erzählt (28, 15.): διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις κτλ., — εἶδες πάλιν τῶν μαθητῶν τὸ φιλάληθες, πῶς οὐδὲ τοῦτο αἰσχύνονται λέγοντες, ὅτι τοιοῦτος ἐκράτησε λόγος κατ' αὐτῶν (in Matth. hom. 90.), u. b. a. Stellen.

Auf eine eigentliche Apologie der in der heiligen Schrift überlieferten Wunder läßt sich Chrysostomus allerdings nicht ein und berücksichtigt ausdrücklich nur den Einwand Solcher, welche aus dem Nichtmehrererscheinen der Wunder einen Rückschluß machten auf jene Zeit, von der sie berichtet werden; aber seine Bemerkungen sind darum sehr beachtenswerth und indirect von apologetischem Gewicht, weil er das Wunder nicht vornehmlich nach seiner metaphysischen Seite betrachtet, sich auch nicht begnügt, auf die absolute göttliche Causalität hinzuweisen, sondern weil er, den Begriff des Wunders erweiternd, die ethische Bedeutung desselben hervorhebt und auf die sittlichen Neugestaltungen, als auf die unzweifelhaftesten Wunder, besonderes Gewicht legt. Auf die Frage, warum Gott nicht mehr wie bei dem Eintritt des Christenthums in die Welt Wunder geschehen lasse, könne man schon entgegenen, daß durch allzu offenbare Wunder und Zeichen die Kraft des Glaubens, welcher auf unsichtbare Dinge gerichtet ist, beeinträchtigt, also sein sittlicher Werth zweifelhaft werde (in I. Cor. hom. 6.); indeß wer einmal Zeichen sehen wolle, der könne sie auch noch jeden Tag sehen, wenn auch in anderer Art und Weise. So weist er den Zweifler hin auf die allmähliche Erfüllung der Verheißungen Christi, wie z. B. Matth. 28, 20., 16, 18., 26, 13., auf die fortschreitende Bekehrung der Völker, auf die sittlich umgestaltende und erneuernde Macht des Christenthums, das an Stelle der Rohheit und Barbarci Sitte und Zucht gesetzt habe und alles wahrhaft Gute zur Entfaltung bringe; und wer möchte in Anbetracht dieser „geistlichen Mirakel“ bezweifeln, daß dem Christenthum ein übernatürlicher Charakter zuzuschreiben sei? Diese Selbst-Apologie des Christenthums

betont Chrysostomus auf das Bestimmteste, ja, er steht nicht an zu behaupten, daß dieser Beweis, den die christliche Religion aus ihrem eigenen Wesen und ihrer Erscheinung, aus der ihr eigenen sittlich umgestaltenden Macht zu führen wisse, den Widersachern gegenüber von größerem Werth sei, als die vormals geschehenen Wunder. Es sei daher aber auch die Aufgabe eines jeden Christen, solchen Beweis in seiner eigenen Lebenserscheinung darzustellen, und der Werth dieser Beweisführung sei nicht geringer, als der eines vollbrachten Wunders. Willst du also selbst Wunderthaten verrichten, — so sagt er (in Matth. hom. 32.) — dann mache dich rein von Sünden; die Sünde ist der größte Dämon, und wenn du die Sünde verjagt hast, dann hast du Größeres geleistet als diejenigen, welche zehntausend Dämonen ausgetrieben haben. Mit Recht beruft sich Chrysostomus dabei auf Stellen wie 1. Corinth. 12, 31., Luc. 10, 20., Matth., 7, 22., — Stellen, in denen die sittliche Neugestaltung, die vom Christenthum ausgeht, und der ernste Kampf mit dem alten Menschen entschieden höher gestellt wird, als der Besitz irgend welcher wunderbarer, mit einem ungebrochenen Herzen und unerleuchteten Wandel wohl vereinbarere Kräfte. Wenn Paulus — so fährt Chrysostomus fort — von einer κατ' ὑπερβολὴν ὁδός redet (1. Cor. 12, 31.), so meint er nicht Todtenerweckungen, nicht die Heilung von Aussätzigen, sondern die ἀγάπη, und Christus selbst nannte vor seinem Tode als Erkennungszeichen der Christen untereinander nicht Dämonenaustreibungen u. dgl., sondern die gegenseitige brüderliche Liebe. Wenn du also von unbarmherziger Gefinnung zur Barmherzigkeit bekehrt bist, dann hast du die Hand, welche vertrocknet war, ausgestreckt, — hast ein Wunder gethan; wenn du dich fern hältst von Circus und Theater und lieber die Kirche besuchst, dann hast du den Rahmen gesund gemacht; wenn du die Augen von unzüchtigem Anblick fern hältst und unerlaubten Genuß fliehst, dann hast du das blinde Auge geöffnet; wenn du anstatt satanischer Lieder geistliche Lobgesänge lernst, dann hast du den Stummen redend gemacht. Ταῦτα τὰ θαύματα μέγιστα, ταῦτα τὰ σημεῖα παράδοξα! Ἄν ταῦτα τὰ σημεῖα ποιοῦντες διατελώμεν, καὶ αὐτοὶ μεγάλοι τινὲς καὶ θαυμαστοὶ διὰ τούτων ἐσόμεθα καὶ τοὺς πονηροὺς ἐπισπασόμεθα πάντας εἰς ἡμετέραν, κτλ.

Mit dieser evangelischen, aus dem Princip christlicher Ethik geschöpften Betrachtung schließen wir die Bemerkungen über die Apologetik des Chrysostomus.

Die eschatologischen Lehrstücke

in ihrer Bedeutung für die gesammte Dogmatik und das kirchliche Leben.

Von

H. Schmidt,

Diakonus in Stuttgart.

Zweiter Artikel ¹⁾.

Aehnlich wie in der Reformationszeit war auch in den Tagen der Regeneration der Kirche in unserem Jahrhundert der Blick derer, welche an der Spitze der Bewegung standen, mehr in die Vergangenheit als in die Zukunft gerichtet. Man wollte zu der Väter Gott zurückkehren, einen Abfall gut machen, nicht einen vollkommenen Zustand der Kirche herstellen. Aber wie in der Reformationszeit die religiöse Gährung doch auch wieder Zukunftsgedanken rege machte und den Drang nach Herbeiführung einer Vollendung aufregte, wie der Anabaptismus mit seinem einseitig eschatologischen Drange sich neben die rückwärts schauende Art der Reformatoren stellte, so fehlte es auch in der Zeit des neu erwachenden Glaubenslebens nicht an zahlreichen Vertretern einer der Vollendung sich entgegensehenden und dieselbe anticipirenden religiösen Begeisterung. Es war namentlich Süddeutschland, wo die Bengel-Netinger'schen Gedanken, von ihrem wissenschaftlich-theologischen Grunde losgerissen, als ein gewaltiges Ferment wirkten. Aber diese letztere Richtung konnte nicht mehr wie im Reformationszeitalter in förmlichen Gegensatz gegen die eigentlich reformatorische Richtung treten, da der Charakter der religiösen Bewegung überhaupt kein so einheitlicher war wie drei Jahrhunderte zuvor. Es waren nicht einzelne Männer, welche das

¹⁾ s. Band XIII., S. 577—621.

glühende Wort in das schlafende Volk hineinriefen, sondern die theologischen Repräsentanten der neuen Bewegung waren schon mehr von dieser getragen, als daß sie dieselbe hervorgerufen hätten. Darum strömten die verschiedenen Richtungen auch unklarer durcheinander und erst nach und nach sonderten sich dieselben mehr, um endlich in mehr oder weniger scharfe Gegensätze auseinanderzugehen.

So bestand denn auch die Bedeutung des Mannes, der unstreitig in wissenschaftlicher Beziehung an der Spitze der neuen Bewegung sich befand, wesentlich darin, daß er verschiedene Seiten der neuen Bewegung auf originale Weise in sich zu verarbeiten wußte, nicht darin, daß er selbst in einem für die ganze Gemeinde verständlichen dogmatischen Satze eine neue religiöse Bewegung hervorgerufen hätte. Der Name Schleiermacher's ist vor Allem mit der Union der beiden evangelischen Kirchen verknüpft. Und diese Unionsstellung machte sich auch in Bezug auf die uns beschäftigenden dogmatischen Fragen geltend. Wenn er in seinem Bestreben, die christliche Glaubenslehre wieder an die kirchliche Entwicklung anzuknüpfen, in dem Versuche, in gewissem Sinne die reformatorischen Bekenntnisse als Mittelglieder zwischen der Schrift und der Gegenwart anzuerkennen, einen, man möchte sagen, lutherischen Typus an sich trägt, wenn er auf diesem Punkte einen scharfen Gegensatz zu jener unvermittelten Art der reformirten Kirche bildete, welche in der Schrift das unmittelbare Gesetz für die Gegenwart zu finden meinte, so trat um so entschiedener der reformirte Typus bei ihm hervor in der Anschauung von der Kirche als einer erst werdenden. Schleiermacher's dogmatisches System drängt entschieden auf den Gedanken einer Vollendung des Gottesreichs hin, wie denn überhaupt mit ihm der Begriff des Reichs Gottes im Unterschied von der Kirche in die wissenschaftlich-theologische Bewegung wieder eintrat, aber freilich wird uns ein näherer Blick auf seine Theologie überzeugen, an welchen Mängeln seines persönlichen Standpunktes diese beiden Gedanken litten, — Mängeln, welche uns das Ausgehen verschiedener Richtungen von ihm wieder erklärlich machen.

Neu war schon das, daß Schleiermacher den eschatologischen Theil seiner Glaubenslehre zuerst wieder an die Lehre von der Kirche anschloß. Welche ganz andere Perspektive eröffnete sich von hier aus als in der seitherigen Dogmatik. Wenn nach der altorthodoxen Ansicht die Kirche fertig war und nur die Einzelnen einem Ziele sich entgegenbewegten, wenn die rationalistische Auflösung dann den ganzen Kir-

chenbegriff zerlegt hatte, so daß eine weitere Entwicklung derselben sich — man möchte sagen — gar nicht austrug, so war nun die Kirche als das Werden und im Werden sich doch Gleichbleibende hingestellt. Seine Lehre von der Kirche selbst bewegt sich ja wesentlich in der Dialektik zwischen den unveränderlichen Grundzügen der Kirche und dem Wechsel und der Veränderung, denen sie vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt unterworfen ist. Dieser Wechsel und diese Veränderung kann aber doch nur bestehen in einer freilich keineswegs nur extensiven Annäherung an das Ziel der Weltüberwindung. Wenn dabei im Gegensatz gegen die Perfectibilität des Einzelnen der letztere nur noch als Glied der Kirche in Betracht kommt, so ist das einer der Punkte, auf denen Schleiermacher's speculative Voraussetzungen mit der Individualität der reformirten Dogmatik zusammentrafen. — Fragen wir aber weiter, wie denn nun die Vollendung der Kirche näher zu denken ist und auf welche Weise sie dieser Vollendung entgegengeführt wird, so erfahren wir, daß die die Vollendung der Kirche betreffenden Lehrstücke einen von den übrigen locis abweichenden Charakter an sich tragen, daß das christliche Selbstbewußtsein, die Quelle der Dogmatik, nicht im Stande ist, eigentliche Bestimmungen über die Eschatologie zu geben, vielmehr diese Lehrstücke nur als Versuche eines nicht hinreichend unterstützten Abdivergenzvermögens mit den Gründen dafür und den Bedenklichkeiten dagegen aufzuführen sind. (§. 159, Nr. 2). Das heißt: Schleiermacher sucht zu zeigen, wie alle Versuche, sich eine Vollendung vorstellig zu machen, nothwendig auf Antinomien führen müssen. Es ist nun schon in der Einleitung dieses Aufsatzes die Richtigkeit dieser Bezeichnung der eschatologischen Dogmen als prophetischer Lehrstücke zugegeben worden und wir hoffen noch weiter zu erweisen, wie allerdings die Betrachtung der Aussagen der heil. Schrift über die Eschatologie auf gewisse Antinomien führt. Eine andere Frage ist aber freilich die, wie weit die von Schleiermacher aufgestellten Antinomien begründet sind. So findet er eine solche schon in der Aufgabe, die persönliche Fortdauer nach dem Tode und die Vollendung der Kirche zusammen zu denken. Denn einen Inhalt könnte diese Fortdauer doch nur haben, wenn es noch eine Entwicklung der Kirche gäbe, eine solche aber wäre eben nach der Vollendung nicht möglich (§. 159, 1). Diese Antinomie wird nun näher an den vier Lehrstücken von der Wiederkunft Christi, der Auferstehung des Fleisches, dem jüngsten Gericht und der ewigen Seligkeit durchgeführt. Es wird auf diese Weise die Wiederkunft

Christi auf den Satz reducirt, daß der Sprung, durch welchen die Kirche allein könne zur Vollendung kommen, nur als ein Act der königlichen Gewalt Christi dürfe angesehen werden. Der Versuch, die Auferstehung des Fleisches sich vorstellig zu machen, soll scheitern an dem Widerspruch zwischen dem Interesse für Wahrung des Gedankens der persönlichen Fortdauer, welcher auf eine möglichste Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen hinweise, und dem Interesse für die Vollendung der Kirche, welches auf eine allgemeine plötzliche Todtenerweckung, damit aber auch auf eine Unterbrechung der Continuität des persönlichen Lebens hinführe. In Bezug auf das jüngste Gericht scheint ihm die von dem Gedanken persönlichen Fortdauer geforderte allmähliche Ausscheidung des Bösen oder des Fleisches in Widerstreit zu kommen mit der von der Idee der Vollendung der Kirche aus zu fordernden plötzlichen Ausscheidung der Bösen, und endlich in Bezug auf die ewige Seligkeit scheint ihm zwischen dem Interesse, die Kirche als vollendet zu denken, also so, daß sie keine Aufgaben mehr für uns darbietet, und zwischen dem anderen, daß wir vermöge der Identität unserer Persönlichkeit auch nach dem Tode noch durch Vermittelungen hindurch eine Vollendung suchen müssen, bei der es ohne Wechsel und Schwanken nicht abgehen zu können scheint, ein Widerspruch vorzuliegen. Es wird sich nun wohl nicht leugnen lassen, daß diese Antinomien, die zum Theil fast den Eindruck des Gesuchten machen, vielmehr auf eine Antinomie in Schleiermachers Persönlichkeit zurückzuführen sind, — auf die Antinomien seines christlichen Gefühls und seiner wissenschaftlichen Prämissen. Wenn die letzteren um ihrer pantheistischen Ingredienzien willen ihm ebensowohl die Durchführung des Gedankens persönlicher Fortdauer erschwerten und ihn zu dem Bekenntniß drängten, daß es eine Leugnung persönlicher Unsterblichkeit gebe, bei welcher der Glaube an den von ihm dargestellten Christus nicht beeinträchtigt werde, — wenn er des Gedankens war, daß das Selbstbewußtsein eine von dem Eingehen des Geistes in die Materie bedingte Schranke sei, wenn er sodann von eben denselben wissenschaftlichen Prämissen aus eine Vollendung der Kirche, d. h. eine völlige Adäquatheit der Erscheinung zur Idee sich ebenso wenig zu recht zu legen wußte, so stand auf der anderen Seite der von Schleiermacher nicht abzuweisende Gedanke, daß mit der persönlichen Unsterblichkeit auch die persönliche Fortdauer des Herrn falle und daß der ernstgemeinte Glaube an eine Wirksamkeit des heil. Geistes auf einen Abschluß der Kirche hindränge.

Es machen sich eben auch in der Behandlung dieser dogmatischen Fragen die Mängel geltend, welche den grundlegenden Begriffen der Schleiermacher'schen Glaubenslehre überhaupt anhaften, vor Allem der Mangel einer klaren Lehre von Gott. Die theistischen und pantheistischen Züge in seiner Dogmatik laufen in der That so durcheinander bei ihm, das religiöse Interesse und die philosophische Tradition halten sich auf diesem Punkte so die Wage, daß von jeher bekanntlich Streit darüber war, welcher Seite Schleiermacher zuzuzählen sei. Aber auch die Vertheidiger seines Theismus werden nicht leugnen können, daß mit dem Begriff der Persönlichkeit von ihm nicht genügend Ernst gemacht wurde. Nur aus diesem Mangel läßt es sich erklären, daß er nicht mit größerer Parrhesie den tiefen Gedanken verfolgt hat, daß aus der Verbindung mit Christo die persönliche Unsterblichkeit folgen müsse, und daß er eine fromme Beugnung der Unsterblichkeit zugeben will. Nur aus diesem Mangel läßt es sich erklären, daß ihm eine Vollendung der Kirche und Ueberwindung der Welt doch wieder so problematisch ist. Weil Gott der runden vollen Persönlichkeit entbehrt, darum entbehrt die Welt der runden vollen Selbständigkeit, darum der Mensch der runden vollen Freiheit, darum ist aber auch die Sünde nicht in ihrer vollen Tiefe als Gegensatz gegen Gott gefaßt, sondern darum ist sie nur das Nichtsein, das eigentlich für den Unterschied zwischen Gott und der Welt wesentlich ist. Mit der Sünde würde eigentlich auch die Welt in ihrem Unterschied von Gott auf hören. Ist so die Sünde mehr ein kosmisches Princip, so verschwindet für Schleiermacher auch die wesentliche Differenz zwischen Geist und heiligem Geist. Die Geschichte der Kirche ist nicht mehr das Ringen zwischen Weltgeist und Geist Christi, sondern das allmähliche, aber seiner Natur nach doch nie zum Ziel kommende Streben, den Stoff zu durchgeistigen. Die Gränzen der Kirche sind damit überschritten, alle geistigen Mächte treten in den Bund mit dem von Christo ausgehenden Geist, das Reich Gottes ist überall, wo der Geist mit der Natur ringt. Es wäre das — wie nicht zu leugnen — im Wesentlichen nichts Anderes als die rationalistische Anschauung, welche den Unterschied von Natur und Gnade zu fassen nicht im Stande ist, wenn nicht Schleiermacher der Kirche ihre eigenthümliche Bedeutung zu sichern gewußt hätte durch die psychologische Fixirung des Religionsbegriffes: wie durch diese Fixirung der Kirche ihre eigenthümliche Aufgabe, so ward auch Christo die eigenthümliche Dignität gesichert. Die Fixirung dieses Begriffs bleibt doch wohl das Eigenthümlichste und Eingreifendste

an seiner ganzen Dogmatik. Aber eben hieran zeigt sich nun auch die Wirkung seiner philosophischen Voraussetzungen. Die Religion ist ihm eben nicht das Verhalten zu dem lebendigen Gott, sondern das von Gott gewirkte Gottesgefühl, das durch die nothwendige Reflexion darauf zum Gottesbewußtsein wird. Die Religion ist also doch eigentlich etwas Passives, — ein Erleiden Gottes. So tief das dem Rationalismus gegenüber hineinführte, so ist doch ein solches Erleiden ebenso einseitig als die umgekehrte Anschauung, wonach die Religion nur ins Thun aufgehen soll. Es ist doch wohl nicht ganz mit Unrecht bemerkt worden, daß es Schleiermacher'n selbst nicht gelungen sei, die Religion wahrhaft teleologisch zu fassen. Dieselbe bleibt — ich möchte sagen, in das Subject confinirt — die ganze Geschichte der Kirche erhält mehr phänomenologische Bedeutung. Es ist nicht der lebendig regierende Christus, der von dem Throne der Herrlichkeit aus in der Welt sein Reich aufbaut, sondern es ist nur sein Geist, der das Gottesbewußtsein in seiner Gemeinde reinigt, fördert und der Vollendung entgegenführt. Eine Vollendung ist aber ohne Sprung nicht möglich, ohne eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, nämlich auf das metaphysische Gebiet. Es ist allerdings von dem Schleiermacher'schen Dualismus zwischen Natur und Geist aus nicht begreiflich, wie die Vollendung des Gottesbewußtseins zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde führen sollte. Hier nun bildet Schleiermacher auch wieder den schroffsten Gegensatz gegen den Realismus, wie er von der Bengel'schen Schule freilich weniger der schwäbischen Theologie zunächst als vielmehr der volksmäßigen Frömmigkeit ihrer engeren Heimath eingepflanzt worden war. Während vor den Augen eines Bengel die Geschichte des Reichs Gottes als eine Reihe gewaltiger Kämpfe zwischen den Mächten des Lichts und der Finsterniß stand, Kämpfe, die keineswegs mit den Kämpfen der Kirche wider ihre Feinde allein und immer zusammenfielen, vollzieht sich in Schleiermacher's Augen die Geschichte der Kirche im Einklang mit der Entwicklung aller geistigen Kräfte nach Art eines Naturprocesses, indem die Menschheit kraft göttlicher Erwählung nach und nach in diesen Proceß hineingezogen wird.

Wenn so Schleiermacher bei dem Versuch einer geschichtlichen Construction des Christenthums seine Intentionen von der alten philosophischen Grundlage aus nicht genügend durchzuführen vermochte in Bezug auf das *τέλος* der Geschichte, so fand auch in anderer Beziehung sein Versuch, wieder anzuknüpfen an das geschichtlich Gewor-

dene, keine genügende Lösung. Schleiermacher hat wohl von der rationalistischen Verachtung der älteren Dogmatik wieder umgelenkt, indem er es versuchte, auch in diesen antiquirten Darstellungen den Ausdruck desselben sich gleichbleibenden religiösen Gehalts zu erkennen, der ihn selbst erfüllte. Es war seine besondere Virtuosität, auch in den ihm heterogensten Erscheinungen noch ein Moment der Gemeinsamkeit zu entdecken, eine Virtuosität, welche ihn besonders befähigte, der *antesignanus* der Union zu werden; aber dieses Gemeinsame konnte er doch wieder in wesentlich rationalistischer Weise nur finden dadurch, daß er die zeitliche Form abschied als das Gleichgiltige, beziehungsweise dieselbe dialektisch umdeutete. Diese verschiedenen Formen, in denen sich das religiöse Leben entfaltete, mußte er doch selbst noch nicht in den geschichtlichen Proceß hereinzuziehen. Dieselben blieben vielmehr doch nur etwas Zufälliges, — beruhend auf der Mannichfaltigkeit der Individualitäten. Die unhistorische Anschauung, wie sie bei Schleiermacher in den Reden über Religion hervortritt, beruhend auf dem Dualismus zwischen Geist und Natur, Innerem und Äußerem, oder, mit Kant zu reden, zwischen Phänomenon und Noumenon, ist bei ihm doch nie gründlich überwunden worden. Es findet sich wohl das Postulat der Entwicklung des Reichs Gottes, aber kein Versuch, diese Entwicklung selbst nachzuweisen. Darum bleibt denn auch das Ideal der Vollendung problematisch. Weil die Religion nicht mit Metaphysik vermischt werden soll, darum bleibt auch die Christologie in der Schwebe — der religiösen Einzigkeit tritt die Scheu vor dem Eingriff in die Metaphysik durch Behauptung auch einer — wenn ich so sagen soll — kosmischen Einzigkeit in den Weg; ist das religiöse Leben auf die Innerlichkeit beschränkt, aus der es doch wesentlich auch als religiöse Gemeinschaft nicht hinaustritt, so bedarf es freilich keines Gottessohns, um aus dessen Macht und Herrlichkeit die Gewißheit der Weltüberwindung zu schöpfen, sondern nur des Anstoßes von einer absolut gottinnigen Persönlichkeit. Und wie der Herr selbst nicht in die eigentliche Weltentwicklung unmittelbar eingreifen kann, so ist auch in der Kirche doch das Christenthum nur ein die Weltentwicklung begleitender Ton, es greift nicht activ in die Weltentwicklung ein. Wenn er in dem zweiten Sendschreiben an Rütke (Ges. Werke, II., S. 613) es ausspricht: „und deshalb will mir nun nichts Anderes ahnden, als daß wir werden lernen müssen uns ohne Vieles behelfen, was wir noch gewohnt sind als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich verbunden zu denken“, — so

liegt darinn eine resignirte Selbstbeschränkung, die zu der hohen Idee von dem alldurchdringenden Wesen des Reichs Gottes nicht ganz stimmen will. Wenn, wie oben schon gesagt, die Religion so confinirt wird auf das Gefühl, wenn so alle Außenwerke preisgegeben werden, nur um die Vertheidigung der innersten Festung der Subjectivität nicht zu erschweren, dann kann das Christenthum am Ende nicht einmal mehr in der Form einer bestimmten Weltanschauung eingreifen in die Entwicklung der Dinge und die prophetischen Lehrstücke verlieren vollends allen Werth. Am Ende bleibt doch eben höchstens ein regulativer Gebrauch dieser Lehrstücke übrig, und die Unfähigkeit Schleiermacher's, mit der Eschatologie mehr Ernst zu machen, weist auf einen Grundmangel in seiner Theologie hin, der sich doch in seinem ganzen System fühlbarer macht, als dies nach Dörner's glänzender Darstellung Schleiermacher's (Gesch. der protest. Theologie, S. 792 — 813) erscheinen kann. Die genannte Darstellung scheint in Schleiermacher selbst schon zu viel von dem hineinzutragen, was die an ihn sich anschließende positive Theologie aus seinen Grundgedanken schöpfte.

Diese Theologie aber hat auch kaum auf einem anderen Punkte ihre Abweichung von dem Meister in kirchlicher Richtung mehr verrathen, als eben in den eschatologischen Dogmen. Ein Hauptvertreter dieser Richtung, der nun eben heimgegangene Dr. Nitzsch hat dem Verfasser diesen Gedanken seiner Zeit ausdrücklich bestätigt, indem er hinzufügte, daß der im älteren Idealismus noch befangene Neander sich über diesen Punkt in seiner (Dr. Nitzsch's) christlichen Lehre sehr befremdet ausgesprochen habe. Der Sprachgebrauch nennt diese an Schleiermacher sich anschließende positive Richtung Vermittelungstheologie — und dieser Name giebt in unseren Tagen einer kirchlichen Partei und ihren bekannten Organen vielfache Veranlassung, a priori diese Theologie für verfehlt zu erklären, da es zwischen Christus und der Welt keine Vermittelung gebe. Die hierin liegende quaternio terminorum ist nun leicht durchschaubar; — wäre der Begriff der Welt nur ein einfacher, könnte derselbe nicht auch sensu medio genommen werden, so müßte man ja billig an der Möglichkeit eines Mittlers überhaupt zwischen Gott und Welt zweifeln. Aber es ist nicht zu verkennen, daß die Mißverständnisse gerade über diesen Punkt sehr folgenreich für die weitere Entwicklung gewesen sind.

Ja, auf Vermittelung hatte es diese Theologie abgesehen, — sie begnügte sich nicht mit dem von Schleiermacher erhobenen Postu-

lat, daß *νοῦς* und *πνεῦμα* nicht absolute Gegensätze seien, einem Postulat, dem er doch nur so hatte gerecht werden können, daß er die Sphäre des *πνεῦμα* auf die oben angeführte Weise einschränkte, sondern es sollte nun von den vertrauensvolleren Schülern gezeigt werden, wie wirklich das Göttliche im Menschlichen sich offenbare, dasselbe durchdringe und bestimme, um endlich in vollkommener Einigung einen Triumph zu feiern. War bei Schleiermacher Gott nur die unfassliche Einheit zweier wohl auf einander bezogener, aber nie sich ganz durchdringender Principien gewesen, der Natur und des Geistes, so kehrte nun diese auf dogmatischem Gebiet vorzüglich von Rigsch, Twisten, J. Müller vertretene Theologie zu einem concreteren Gottes- und Schöpfungsbegriff zurück und damit ergab sich die Möglichkeit, beziehungsweise Nothwendigkeit, Religion und Kirche mit der Kosmologie in andere Beziehung zu setzen, zwischen Theologie und Metaphysik nicht mehr die scharfe Scheidelinie zu ziehen. Aber freilich, indem die Theologie wieder einen objectiven Ausgangspunkt nahm, verzichtete sie doch darauf, ohne Weiteres gewissermaßen alle anderen Gebiete der Wissenschaft von sich aus bestimmen zu wollen, — sie suchte eben nur die Beziehungen und Anknüpfungspunkte auf zu den verschiedenen Wissenschaften, in deren Mitte sie eine centrale Stellung einzunehmen sich bewußt war. Denn in ihrem Stoff, der Religion, hatte sie ja eben die centrale Geistesfunction, die aber eine relative Selbstständigkeit der übrigen Geistesfunctionen nicht ausschließen sollte, wie die Darstellung der Religion in der Kirche, der religiösen Gemeinschaft, andere Gemeinschaften nicht ausschließen oder ausschließlich bestimmen, sondern in ihrer Selbstständigkeit anerkennen sollte. Was der Protestantismus in Anerkennung der göttlichen Ordnung des Staats principiell aussprach, das sollte nun auch in Beziehung auf die übrigen Lebensgebiete wahr gemacht werden, — in ihrer Selbstständigkeit und göttlichen Ordnung anerkannt, sollten sie nun vermitelt werden mit dem vom Christo gegründeten neuen Leben. Der Begriff des Reichs Gottes, von Bengel wieder hervorgezogen, sollte nun näher erkannt werden als die Zusammenfassung der Kirche und der natürlichen, aber mit christlichem Gehalt erfüllten oder zu erfüllenden Gemeinschaften. Damit war denn dem Christenthum eine Aufgabe gestellt, die auf organischem Wege, wenn nicht zum Abschluß zu bringen, so doch vorzubereiten war, und wenn bei Bengel das Reich Gottes supranaturalistisch nur als ein in gewaltsamen Krisen sich entwickelndes erschien, so stellte sich hier dagegen mehr das Bild einer

ruhig wirkenden Entwicklung dar. Es wurde zum ersten Mal von dieser Theologie mit klarem Bewußtsein das Gleichniß vom Sauerteig auf die Entwicklung des Reichs Gottes im Großen angewendet. Dieser Gedanke einer schon im Diesseits sich anbahnenden Zueinsbildung der von Christo ausgehenden neuen Geisteskräfte und der natürlichen Functionen des menschlichen Geistes, einer immer volleren Entfaltung des Gottesreichs, schloß nun nach der Anschauung dieser Theologie einen supranaturalen Abschluß des Reichs Gottes nicht aus sondern ein. Wie die Schöpfung wieder anerkannt wurde als einmalige Gottesthat in ihrem Unterschiede von der Erhaltung, wie in der Erscheinung Christi das Wunder wieder principiell gesetzt ward, wie Christus nicht nur phänomenologisch — was im Grunde Schleiermacher's Ansicht war — als Centralwunder wieder anerkannt ward, so scheute sich diese Theologie auch nicht, einen durch abermalige Wunderthat Gottes herbeizuführenden Endabschluß zu setzen. Aber gerade indem sie das Wunder des Weltendes als Abschluß einer diesem Ziel entgegen sich bewegenden Entfaltung des in irdischer Gestalt daseienden Gottesreichs faßte, — analog dem von ihr gemachten Versuche, auch auf dem Boden der Christologie eine gewisse Hinbewegung des Menschlichen zum Göttlichen zu setzen, die bloße Passivität der menschlichen Natur in Christo zu durchbrechen — durfte sie glauben, diesem Endwunder seine volle Bedeutsamkeit zu sichern. Von diesem Versuch aus, Christus in seiner Stellung innerhalb der ganzen Weltentwicklung zu begreifen, glaubte diese Theologie auch auf die Person Christi selbst neue Bestimmungen anwenden zu können. Mit dem von Schleiermacher aufgenommenen Gedanken, daß Christus der andere Adam sei, wurde nun noch weiter Ernst gemacht. Die Schwierigkeit der Vereinigung Gottes und des Menschen schien sich wesentlich zu heben, wenn man in Christus das Haupt der Menschheit erkannte, das Centralindividuum, in welchem die Menschen durch den Glauben ihre Einheit finden sollten, weil in ihm Gott sich persönliches Dasein gebe, und damit schien auch das erklärt, wie Christus, ohne eine phantastische Allseitigkeit an sich zu tragen, d. h. ohne unmittelbar für alle Gebiete des menschlichen Lebens, also auch Kunst, Wissenschaft, Politik gesetzgebend zu sein, doch der Mittelpunkt und Herr der Geschichte sein konnte. Eben hieran schloß sich dann der weitere Gedanke, daß Christus auch abgesehen von der Sünde nothwendig für die Menschheit sei — ein Gedanke, dem mit Ausnahme J. Müller's alle in diese Reihe gehörigen Theologen beipflichteten —

denn es handelte sich ja nun nicht mehr nur darum, nach dieser Anschauung die Sünde hinwegzuräumen, sondern die Welt der Vollendung entgegenzuführen (s. über diese Fragen Dorner, *Christologie*, II., S. 1227 — 1259, namentlich auch S. 1258, wo bereits auf den Zusammenhang mit der Eschatologie hingewiesen ist). Es springt in die Augen, wie von hier aus auch das Königthum Christi mehr in den Vordergrund treten mußte. Hatte das Reich Gottes auch seine diesseitige Wirklichkeit wieder gewonnen, so galt es nicht nur, den Gläubigen die Anwartschaft auf ein zukünftiges Erbe durch die Rechtfertigung zu gewähren, auch nicht nur etliche Früchte des neuen Lebens durch den heil. Geist zu pflanzen und zu wecken, sondern die Gläubigen als Gesamtheit zu organisiren und zu leiten. Das in der Schleiermacher'schen Theologie neben der Thätigkeit des heil. Geistes beinahe verschwindende Thun des persönlichen Christus gewinnt von dieser real gedachten Eschatologie aus eine neue Bedeutung. Daher die schon von Schleiermacher selbst angebahnte Richtung dieser Theologie auf die Gestaltung der Kirche in Verfassung, — überhaupt die Aufnahme eines reformirten Elements. Die Seligkeit und Vollendung des Einzelnen hing ja nun von der Vollendung des ganzen Leibes Christi ab. Daher das Erwachen des Missionseifers in ähnlichem Sinne, wie schon der Apostel Paulus nach dem Obigen eben in Aussicht auf die Reichsvollendung so eifrig war, dem Herrn die Welt zu unterwerfen. Und der Blick auf die Heidenwelt hinaus gab wiederum Veranlassung, die Frage nach dem Zwischenzustand der Einzelnen zwischen Tod und Auferstehung zu erheben. Hatte man einmal die Bedeutung der Reichsvollendung erkannt, so konnte auch der Einzelne nicht unmittelbar nach dem Tode ganz fertig sein — wie es mehr und mehr den Anschein gewonnen hatte in der ganzen Zeit seit Gregor dem Großen — trotz des Fegfeuers, das lediglich keine Beziehung auf das Endgericht hatte. Dieser Zwischenzustand schien noch Raum zu bieten für eine weitere Entwicklung, ja nach Andeutungen der heil. Schrift für eine Entscheidung, für eine volle *κρίσις* des Einzelnen, und der universelle Gedanke des Christenthums schien auf diese Weise mit der evangelischen Anknüpfung des Heils an die geschichtliche Erscheinung Christi vermittelt werden zu können (s. J. Müller, *Studien und Kritiken* 1835, S. 703 ff. Nitzsch, *System d. christl. Lehre*, S. 219). Die Reflexion auf diesen Zwischenzustand führte aber von selbst weiter auf die Frage nach der Bedeutung des Leibes, denn dadurch eben sollte sich ja der Zwischenzustand von dem letzten Ende nach der Auf-

erstehung unterscheiden, daß der erstere die Leiblichkeit entbehrte, — wenigstens jedenfalls die volle Leiblichkeit. Mit dieser Wendung zu der Frage über das Verhältniß von Seele und Leib, allgemeiner von Geist und Materie, — mit dieser Erkenntniß, daß die Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes sei, war nun aber auch die Wendung dieser Theologie zur Theosophie gegeben.

Angegangen von der großen Entdeckung Schleiermacher's, daß die Religion ihren eigenthümlichen Werth und Ort im Kreise des menschlichen Geisteslebens habe, daß darum das Christenthum, verdrängt durch Wissenschaft, Kunst zc. aus seinen alten Herrschaftsrechten, in der Tiefe des menschlichen Geistes seine unanfechtbare Zufluchtsstätte habe, hatte diese Theologie der Vermittelung es gewagt, aus der engen Umzäunung des bloß subjectiven Lebens, in welcher der Meister selbst sie zu halten versucht hatte, hervorzubrechen und bereichert mit neuer Schrifterkenntniß die Welt wiederum in Besitz zu nehmen und wieder zu zeigen wie der, in dem der Glaube den Erlöser erkennt, auch Wissenschaft und Kunst, Staat und Gesellschaft mit seinem Geist zu durchdringen und sie zu Dienern seines in der Welt sich entfaltenden, mit einer neuen Welt zum Abschluß gedeihenden Reiches sich zu machen vermag.

Aber dieser Versuch sollte nicht so leicht gelingen, als es den Anschein haben mochte. Es war der Hegel'sche Idealismus, der mit plötzlicher Machtentfaltung dazwischen trat und die religiöse Bewegung, indem er sie scheinbar zum Abschluß führte, in der That wieder in eine wissenschaftliche und politische umbog und damit auch den Zukunftshoffnungen der Zeit eine neue Gestalt verlieh. Hatte schon Schleiermacher den Weg der Geschichte wieder gesucht, so war das bei Hegel noch in viel höherem Maße der Fall. Wenn Schleiermacher durch seinen Gottesbegriff, indem er an den Neoplatonismus erinnerte, doch schließlich verhindert war, eine wirkliche Weltvollendung zu setzen und damit auch eine ernste geschichtliche Bewegung anzuerkennen, so schien dagegen Hegel mit seinem Gottesbegriffe im vollsten Maße dem Bedürfnisse eines geschichtlichen Verständnisses zu genügen. Während der alte Rationalismus mit der Geschichte nichts anzufangen wußte; — während ein Kant zwischen der Einführung der Vernunftreligion in Christus und seiner eigenen Gegenwart nur einen langen Hiatus dunkler, unverständlicher Jahrhunderte erblickte, wurde von Hegel auch der scheinbar sprödeste, irrationalste Stoff in der Geschichte als wesentliches Moment auf dem Wege erkannt, auf wel-

dem Gott selbst zu sich und damit die Welt zu ihrem Ziele mit eiserner Nothwendigkeit hindurchdrang. Wie er, der neu erwachten Pietät gegen die vergangenen Jahrhunderte entgegenkommend, die ganze alte Dogmatik und Kirchengestalt „begriff“, so fühlte sich auch der Zukunftsdrang einer hoffnungsreichen Zeit von ihm befriedigt, denn man war ja nach ihm sicher, auf den Wogen des Stromes der Geschichte ohne Aufenthalt endlich am ersehnten Ufer einer goldenen Zeit anzulanden. Aber wie bitter mußten sich freilich bald die gläubigen Gemüther enttäuscht fühlen, als dieses tausendjährige Reich sich näher entpuppte und Fr. Richter das Geheimniß verrieth, daß eigentlich dies Reich schon da sei und der Geist des wiederkommenden Christus, mit dem er die Feinde seines Reichs tödte, am Ende nur der Begriff sei, dessen durchdringender Schärfe nichts zu widerstehen vermöge, ja daß der neue Himmel und die neue Erde schon erreicht sei in dem modernen Staate und der modernen Cultur! War nun wohl die vergangene Geschichte gut aufgehoben und conservirt in dem begreifenden Geist, so stand dagegen die Zukunft um so leerer und öder vor Augen und es blieb am Ende nichts mehr übrig, als diese goldene Zeit zu genießen und an den Tischen absoluter Erkenntniß trunken zu werden. Höchstens war noch die Aufgabe, die, welche hartnäckig auf dem Boden der Vorstellung stehen blieben, auch vollends zur begrifflichen Erkenntniß zu führen und so das Licht der neuen Zeit überallhin zu verbreiten. Dieser Aufgabe unterzog sich denn die Hegel'sche Schule, nachdem sie mit Strauß aus ihrer aristokratischen, geheimnißvollen Zufriedenheit herausgetreten war, mit Vorliebe und bald mit solchem Eifer, daß die absolute Befriedigung im Diesseits umschlug in einen wahrhaft chiliastischen Fanatismus zur Ueberwindung aller Feinde dieses neuen Messiasreiches. Ueber dem Lärm dieses Kampfes, bei dem die Jünger der neuen Philosophie die wissenschaftliche Haltung vollends ganz verloren, verhallten freilich zunächst die Friedensrufe der Vermittelungstheologie. Die Aussicht, daß es dem Geist des Herrn gelingen werde, in friedlicher Entwicklung der Welt mächtig zu werden, schien ferner denn je gerückt.

Der allgemeine Schrei „sauve qui peut“ durchdrang die christliche und theologische Welt, zunächst Deutschlands. Man fühlte sich plötzlich der letzten Zeit näher gerückt und in ganz anderer Weise näher gerückt, als bisher. Es fragte sich nun, in welcher Weise man dieser letzten Zeit entgegengehen sollte. Es lag nahe, bei der Gefahr

die von einem ungeschichtlichen Radicalismus drohte, in den die scheinbar in solcher Einigkeit mit der Geschichte stehende Philosophie umgeschlagen hatte, mit vollerm Ernste zur Vergangenheit zurückzukehren und die Schritte, die man eine Zeit lang scheinbar vorwärts gemacht hatte, wieder zurückzuthun. Alle die Anstrengungen, welche seit beinahe zwei Jahrhunderten gemacht worden waren, dem Christenthum seine Wirksamkeit in der Welt auch außerhalb der unmittelbaren Gränzen der Kirche zu sichern, sollten danach eigentlich vergebliche gewesen sein. Der lutherische Confessionalismus, wie er in immer bestimmterer Gestalt nun hervortrat, zog sich wenigstens in seiner einen Abtheilung auf den Gedanken zurück, daß es überhaupt sich nicht um eine Weltüberwindung im großartigen Maßstab handle, daß dem Kommen Christi zum Gericht keine positive Entwicklung vorangehe, sondern daß die Kirche als Anstalt nur die Aufgabe habe, Einzelne hinüberzuretten in das jenseitige Reich Gottes. Man wird nicht leugnen können, daß der Antichiliasmus, wie er namentlich in der lutherischen Separation und in den mit dieser in Verbindung stehenden norddeutschen Landeskirchen zum Ausdruck kam, die genuinste Repristination der kirchlichen Denkweise des 17. Jahrhunderts war, die gründlichste Abkehr von aller Vermittelungstheologie. Das königliche Amt Christi blieb dabei wesentlich in den Hintergrund gestellt, — die Staatsordnung, die Gebiete des natürlichen Lebens wurden wohl als göttliche Schöpfung anerkannt, aber die weitere Beziehung zwischen dem Natur- und Gnadenreiche, die Durchleuchtung des ersteren durch das letztere, wurde nicht als eigentliche Aufgabe angesehen. Den herandrängenden Stürmen gegenüber sollte die Kirche und das Christenthum überhaupt wesentlich dabei stehen bleiben, die Einzelnen zu retten. Einen wesentlich anderen Standpunkt nahm eine andere Abtheilung der confessionellen Richtung ein, hauptsächlich vertreten in der preussischen Landeskirche. Für sie stand das Bekenntniß, auf dessen Grund sie sich stellen wollte, gewissermaßen erst in zweiter Linie, — den größten Werth für sie hatte die kirchliche Gestaltung und Machtentfaltung auf dem Gebiet des äußerlichen Lebens. Das Bekenntniß wurde von ihr wesentlich in seiner rechtlichen Bedeutung aufgefaßt. Es wurde der größte Nachdruck auf eine Verbindung der politischen und kirchlichen Macht gelegt, auf ein Hinübrücken der Kirche in das Gebiet des Staats, der Kunst, Sitte u. s. w. Aber als das Ideal erschien hier nicht jene innere Verbindung und Verklärung, wie sie von der Vermittelungstheologie ins Auge gefaßt worden war, sondern

mehr eine äußere Bindung des Natürlichen durch das Christenthum, als durch eine in der Kirche organisirte Macht. Auf diesem Punkte kam in diese Richtung der römische Sauerteig hinein. Nirgends trat diese Eigenthümlichkeit klarer hervor als in der Hengstenbergischen Auffassung der Apokalypse. Der Chiliasmus wird von ihm nicht wie von jener ersten Richtung prinzipiell und überhaupt perhorrescirt. Das Reich Gottes hat auf der Erde einen gewissen Vollendungs- und Herrschaftszustand anzusprechen, es hat auch schon in diesem Aeon eine über die Grenzen des nur kirchlichen Lebens hinausgehende Existenz, ist nicht nur — wie die Generalsynode der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen sich ausdrückte — „ein Gnaden- und Kreuzreich.“ Aber das Eigenthümliche ist nun, daß das Ideal des Gottesreiches in der Vergangenheit gesucht wurde, das tausendjährige Reich in den abgelaufenen Jahrhunderten bereits seinen Bestand gehabt haben sollte, daß das heil. römische Reich deutscher Nation im Wesentlichen identisch sein sollte mit dem von Johannes geschauten Reiche, zu dem die Gläubigen auferstehen sollten. Jetzt eben sollte der Teufel erst wieder losgekommen sein, nachdem er seit Karl dem Großen gewissermaßen gebunden war. Dies Lossein des Teufels konnte doch nur daraus gefolgert werden, daß nicht wie während der 1000 Jahre des Kaiserthums die Kirche wesentlich auch politische Macht mehr ist, sondern daß, wenigstens oberflächlich betrachtet, um mit Hase zu reden, die Kirche nicht als die erste bewegende, nur als die zweite in den Streit der Völker hineingezogene Macht erscheint. War diese Zurückdrängung der Kirche nur Satanswerk, so kann freilich der Christen Sache nichts Anderes sein, als der Versuch, so viel wie möglich zu retten von dem äußeren Rechtsbestand der Kirche. Es ist auf diesem Standpunkte natürlich der Hauptnachdruck eben auf denjenigen Kampf zu legen, welcher um die Fragen über die äußere Gestalt der Kirche und deren Einfluß auf Sitte, Recht dergl. entbrannte. Diese Richtung bildet in gewissem Sinne den eigentlichen Gegensatz gegen die vorhin betrachtete. Wenn die letztere in dem Independentismus der Diederich'schen Separation ins Extrem getrieben wurde, die Aufgabe der Kirche so sehr nur in die Rettung der einzelnen Seelen gesetzt wurde, daß der Pastorat auch das Kirchenregiment nicht mehr recht über sich leiden mochte, dasselbe wenigstens nicht für wesentlich ansah, so ist dagegen die von Hengstenberg vertretene Richtung geneigt, das Hauptgewicht gerade auf das Regiment, auf die Organisation der Kirche als solcher zu legen. Diesem Ideale einer weltbeherrschenden

Kirche gegenüber mußte nun freilich die mit Hase getheilte Einsicht von der Zurückdrängung der Kirche eine noch viel trostlosere sein, als sie einem Baur zu sein schien, wenn nicht das Vorsein des Teufels eben darauf hindeutete, daß nun auch das eigentliche *τελος* nahe sei. Durch diese letztgenannte Erwartung tritt nun diese zweite Richtung wieder in Zusammenhang mit einer dritten, eigentlich chiliasistischen, die zwar im scharfen Gegensatz gegen Hengstenberg in den vergangenen Zeiten nichts weniger als bereits eine Realisirung der Idee des Gottesreiches erblickt, aber wenigstens damit einverstanden ist, daß ein großer Wendepunkt dem Ende zu eingetreten sei.

Es ist dies der eigentlich mehr oder weniger sectenhafte Standpunkt, der seine Vertretung hauptsächlich in Süddeutschland fand. Schon der bairische Confessionalismus bedingte sich hier eine Ausnahmestellung. Wie der Irvingianismus in Bayern auch in die katholische Kirche Eingang fand, so verbreitete sich in der lutherischen Kirche die Erwartung einer diesseitigen, durch die Zukunft Christi herbeizuführenden Aufrichtung des Gottesreiches. Wenn Hengstenberg's Erklärung der Apokalypse, im scharfen Gegensatz gegen Spener's Hoffnung besserer Zeiten, die Vergangenheit als ein goldenes Zeitalter feierte, so knüpfte v. Hofmann an den ersteren an, indem ihm namentlich die Hoffnung auf die Bekehrung Israels zu einem bedeutsamen Moment wurde, da nach ihm doch erst in Israel das Gottesreich seinen vollen Ausdruck finden kann, das christlich gewordene Israel allein der Kernpunkt sein kann für das neue Gottesreich, das nach Ueberwindung der Weltmacht in der Verklärung der Gemeinde durch Christus und der ersten Auferstehung seinen Triumph feiern wird, bis das letzte Ziel der Scheidung der Guten und Bösen im Gericht erreicht sein wird.

In dieser Anschauung tritt nun schon jener realistische Zug hervor, welcher vorzüglich ein Kennzeichen der schwäbischen Theologie wurde. Dieser realistische Zug bildet freilich keinen contradictorischen Gegensatz gegen den Idealismus, der seit Strauß' Zeiten gerade auch in Württemberg seinen Hauptsitz hatte, sondern ist nur die andere Seite dieses Idealismus. Das Gefühl der Inadäquatheit der concreten Zustände zu dem Ideal war für beide die Voraussetzung; aber während der Hegel'sche Idealismus die Inadäquatheit aus dem Verhältniß von Geist und Materie überhaupt ableitete und darum in einer Art gnostischer Mystik seine Ausgleichung suchte, während dieser Idealismus gerade auf seinem schwäbischen Heimathboden wirklich diese

Gestalt brahamischer Erhebung über die Welt zum Theil anzunehmen suchte, strebte andererseits der von der Gegenwart unbefriedigte Geist um so ernstlicher, die Construction einer realen Idealwelt an postulierte nur um so energischer die Erfüllung aller seiner Forderungen in einer vollkommen und wesentlich göttlichen Geschichte: Kirche und Staat waren diesem Idealismus zu enge Formen, — jedenfalls zu verderbte Formen, um die Zukunftshoffnungen, daran zu knüpfen. Daher eben jene gespannte Erwartung hier, die auch bei einzelnen Vertretern der Wissenschaft Eingang fand, auf nahe bevorstehende kirchlich=politische Krisen, durch welche eine ganz neue Entwicklung viel höherer Art angebahnt werden sollte — eine Hoffnung, die sich nicht genugthun konnte, ohne in der ἀποκατάστασις πάντων einen vollkommen befriedigenden Abschluß aller Entwicklungen voranzunehmen. Die Pietät vor der Kirche war hier schon längst so erschüttert, daß diese Theologie ohne große Selbstverleugnung die kirchliche Entwicklung als eigentlich verfehlte preisgeben und dafür versuchen konnte, in möglichst massiver Fassung biblischer Vorstellungen und Begriffe eine neue Wunderwelt aufzubauen, der man entweder in der Stille und abgelehrt von der Welt harrete, oder der man gar in radikalem Kampf gegen alle auch scheinbar christliche Bestrebungen der Gegenwart die Wege bahnen zu müssen meinte. In eigentlich systematischer Weise ist ein derartiger Standpunkt freilich nur von Tob. Beck vertreten, der aber damit wesentlich nur die Hauptgedanken der älteren schwäbischen Theologen und der Volkstheologie ausgeführt hat. Die Beck'sche Theologie ist ganz specifisch schwäbisch, und so weit sie in ihren Resultaten von der Chr. Hoffmann'schen Schwärmerei der Jerusalemfreunde abweicht, ist sie doch am Ende in ihren Grundlagen sowohl mit dieser als mit den meisten kleineren kirchlichen Parteien Württembergs identisch. Sie theilt mit diesen die Verkennung des eigentlich geschichtlichen Factors im Christenthum, eben darum die Festhaltung der Schrift als des Wortes Gottes im Sinne der alten Inspirationslehre; darauf stützt sie dann jene massive Auslegung derselben, durch welche sie das Material für ihre Zukunftshoffnungen erhält, und diese Auslegung hinwiederum ist die Stütze für Uebung einer sehr radicalen Kritik an Allem, was Menschen in Kirche und Staat gebaut. Daher ist denn auch dieser Theologie mit den sectenhaften Parteien der nomistische Zug gemein, der nothwendig überall eintritt, wo man zu einer vollständigen inneren Einigung des Göttlichen und Menschlichen nicht

zu gelangen vermag, wo die Vollendung des Gottesreichs als etwas rein Transcendentes erscheint. Interessant ist dabei auch, wie demselben Blicke, dem die Kirche zu eng ist, der eben das Reich Gottes in seiner die Weltreiche gewaltig und im Glanze äußerer Herrlichkeit überwindenden Gewalt zu schauen begehrt, doch wieder die Welt in solcher Gewalt erscheint, in solcher Uebermacht und in solchem Umfang, daß eine Zurückziehung, eine Abschließung gefordert werden muß. Damit kommt denn unwillkürlich ein sectirerisches Moment in diese Theologie hinein, das sich noch deutlicher in den kirchlichen Parteien ausspricht, mit denen das System die Grundvoraussetzungen theilt. Die schroffe Stellung zur Welt, die Geltendmachung göttlicher Transcendenz in ihrer ganzen, das Menschliche, Natürliche ausschließenden Bedeutung, der nomistische Zug, — das sind Berührungspunkte, welche diese Theologie dann auch wieder mit der ihr sonst so direct entgegengesetzten norddeutschen Orthodoxie hat, und es erklärt sich uns daraus am ehesten, daß ein Mann wie Scheele bei seinem fanatischen Angriff auf alle nach Schleiermacher schmeckende Theologie seine Hochachtung gegen Beck so bestimmt aussprechen konnte. Es ist nicht unrichtig, auch sonst tiefe Gegensätze müssen am Ende gegen die Frage zurücktreten: Wie stellt sich das Christenthum zu der Welt? Will es innerlich die Welt durchsäuern oder verklären? beziehungsweise ist auch unter den gegenwärtigen Verhältnissen an eine solche Wirksamkeit noch zu denken, auf ein Ende in diesem Sinne zu warten, oder aber ist das Christenthum mindestens in der gegenwärtigen Weltzeit wesentlich auf eine oppositionelle Haltung der Welt den natürlich-menschlichen Entwicklungen gegenüber angewiesen? Im letztern Fall kommt es dann schließlich weniger darauf an, ob man sich eine positive Bewältigung des natürlichen Lebens durch eine noch diesseitige wunderbare Machtentfaltung des wiederkehrenden Christus denkt, oder ob man, beim Kirchenbegriff stehen bleibend, das Diesseits überhaupt nur für eine stets unvollkommen bleibende Vorbereitungsstufe ansieht.

Ehe wir in diese Frage eintreten, haben wir auf den Mann noch näher einzugehen, der durch die eigenthümliche Vermählung Schleiermacher'scher Dialektik mit theosophischem Tiefsinn die verschiedenen Momente zu vermitteln suchte, eben damit aber nur die Nothwendigkeit der Auseinandersetzung dieser verschiedenen Anschauungen nahe legte. Bei Rothe hat nicht erst der Beobachter den Faden, welcher von der Grundlegung der Theologie in der Höhe metaphy-

scher Bestimmung bis zum letzten concretesten Ende sich hindurchzieht, selbst zu suchen, sondern dieser Faden wird dem Betrachter vom Verfasser selbst dargereicht. Die Eschatologie erscheint hier in diesem System nicht nur als Liebhaberei, als Marotte, bei welcher man die tieferen Motive erst mühsam eruiiren müßte, sondern sie ist hier integrirendes Moment. Sie hat hier einen gewissen Realismus zur Basis, durch welchen die Rothe'sche Theologie entschieden Epoche machte. War die Schleiermachersche Theologie zu keinem rechten Ziel gekommen, weil sie nur einen Gott kannte, der unbeweglich über den beiden Principien Geist und Natur thronte, die eben darum, weil Gott nicht in ihren Proceß eingriff, zu einer vollständigen Einigung nicht kommen konnten, hatte die Hegel'sche Philosophie, indem sie Gott nur zum einen Glied in dem Kampf der Gegensätze machte, nothwendig im Kosmismus oder Atheismus endigen müssen, so versucht es die Rothe'sche Speculation, Gott selbst bei der Weltentwicklung theilhaftig zu setzen, ohne ihn in dem Weltproceß aufgehen zu lassen.

Den vollen Schöpfungs- und Wunderbegriff sucht Rothe wieder speculativ aufzubauen. Hegel'n gegenüber sieht Rothe in Gott das in sich selbstvollendete Leben, in Gott den absoluten Geist und ein absolutes Ich, aber Schleiermacher'n gegenüber ist ihm auch die Kategorie des absoluten Seins für den Gottesbegriff bei weitem nicht ausreichend, sondern er sucht in Gott selbst innere Unterschiede zu erweisen, gerade den Gegensatz, den Schleiermacher ganz besonders von Gott zu trennen gesucht hatte, den Gegensatz von Geist und Natur, in Gott selbst zu verlegen, indem er freilich schärfer, als dies Schleiermacher that, die Begriffe Natur und Materie trennt. Wenn die Construction des Gottesbegriffs wohl am meisten an Schelling erinnert, so sucht Rothe doch die bei dem letzteren mißliche Zweideutigkeit zu vermeiden, daß man nicht recht klar wird, ob die in Gott gesetzten Unterschiede am Ende eben doch nur daher rühren, daß die Welt selbst in den Gottesbegriff aufgenommen ist, daß man nicht weiß, ob die volle Entfaltung des Wesens Gottes nicht doch am Ende zugleich die Weltentwicklung ist. Die Weltentwicklung ist vielmehr nach Rothe erst möglich unter Voraussetzung der Schöpfungsthat Gottes. Freilich ist die Schöpfung nicht abgeschlossen. Wollte man nach Rothe einen Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung statuiren, so könnte man beide Begriffe nur unterscheiden als absolute und vermittelte Schöpfung, — die erstere wäre die Schöpfung der Materie, d. h. der leeren Zeit und des leeren Raums, alle anderen concreten Schöpfun-

gen sind bereits durch Creatur vermittelt, wenn auch nicht ohne Mitwirkung Gottes zu Stande gekommen. Ja, diese letztere ist so wesentlich, daß die fortgehende Schöpfung der Welt nur als ein im Gebiet der Materie, d. h. von Raum und Zeit, sich verlaufendes Abbild der Entwicklung erscheinen kann, durch deren absolute Vollziehung Gott selbst Gott ist. Denn mit dem Begriff Gottes ist wenigstens der Gedanke des „Nichtich“ gegeben, und indem Gott diesen Gedanken des Nichtich setzt, stellt er sich zugleich die Aufgabe, sich selbst in dem Andern, in dem Nichtich, zu setzen. Die Schöpfung ist also Weltwerdung Gottes oder creatürliche Personwerdung Gottes des Geistes. Denn Person ist eben die höchste Wesensbestimmung in Gott; darum ist es auch seine höchste Tendenz, Personen im vollen Sinn hervorzubringen. Diese Aufgabe Gottes, die er sich selbst stellt, die Materie durch den Geist vollständig zu organisiren, d. h. zur Natur zu erheben, und dem Geist vollständige Realität zu verschaffen als Person, muß einerseits lösbar sein und andererseits, da der Gedanke des Nichtich doch in Wahrheit unaufhebbar ist, kann die Schöpfung nur eine unendliche sein. Diese Antinomie löst Rothe so, daß er die Schöpfung als in concentrischen Kreisen, deren jeder für sich zum Abschluß kommt, sich vollziehend denkt. Demnach ist bei Rothe zu unterscheiden zwischen allgemeiner und besonderer Eschatologie. Die Vollendung dieser gegenwärtigen Welt ist noch nicht die Vollendung der Schöpfung überhaupt, vielmehr nur ein Mittel auf dem Wege zur Vollendung der Schöpfung überhaupt. Sieht man auf diese allgemeine Eschatologie, so erinnert sie freilich noch lebhaft an die Ergebnisse der seitherigen Speculation, die eben über den Dualismus nie hinauskam und deshalb dem Auge nur die Aussicht in eine Unendlichkeit im schlechten Sinne des Wortes bot. Der Dualismus steckt eben in diesem *μη ὄν*, — dem Nichtich —, das, wenn auch nur ein Gedanke, nach Rothe's eigenem Ausdruck sich als ein Schatten anhängt an Gott und damit eine Schranke, eine Impotenz für Gott zur Folge hat. Wir können mit dem Kritiker der zweiten Auflage der Rothe'schen Ethik in den Studien und Kritiken 1868, IV., diese Eschatologie weder so unabhängig von dem Gottesbegriff denken, noch für so werthvoll halten, daß wir beim Zusammenbrechen der ihr von Rothe gegebenen Stütze eine andere ihr unterzubauen versuchen sollten. In ersterer Beziehung darf doch wohl gesagt werden, daß weder der Begriff der Entwicklung an sich noch der der Teleologie hinreichend sein dürfte, eine endlose Entwicklung zu begründen. Die Unendlichkeit im Sinne einer

schlechthin endlosen Succession kann nur aus dem Vorhandensein irgend einer Hemmung erklärt werden. Gerade eine teleologische Anschauung muß auch zeitlich irgend wie ein τέλος fordern. Eben darum involvirt auch die Unendlichkeit der Welten einen Widerspruch mit der wahrhaft teleologischen Anschauung und dieser Punkt der Rothe'schen Ethik ist darum nicht ihr höchster Vorzug. Im Ganzen ist diese Anschauung doch eben eine Reproduction der origenistischen, die sich von der letzteren nur dadurch unterscheidet, daß sie bestimmter die einzelnen Kreise als in sich vollendete anerkennt, darum sie auch nicht der Wiedervernichtung preisgibt, sondern als integrirende Momente erhält für das Ganze.

Freilich darf man auch wohl sagen, daß, während bei Origenes die specielle Eschatologie neben dieser allgemeineren Anschauung kaum ein besonderes Interesse darbietet, umgekehrt bei Rothe die Anschauung von dem Entwicklungsgange und Ende dieser Welt eine so reiche und eigenthümliche ist, daß man die Perspective in die endlosen Weltenreihen darüber einigermaßen vergessen kann.

Diese Anschauung schließt sich nun zunächst an die Schleiermacher'sche Terminologie und Gedanken an, sofern einmal der Begriff einer stetigen Entwicklung streng durchgeführt ist, sofern sodann diese Entwicklung als eine Ineinsbildung von Geist und Natur gefaßt wird, sofern drittens die Einheit des sittlichen und religiösen Processes als wesentlicher Factor angesehen wird, sofern endlich in Christo als in dem Centralindividuum, in welchem Gott sein volles Sein hat, der große Wendepunkt der Weltgeschichte erkannt und seine Aufgabe wesentlich in die Stiftung eines Gottes oder Himmelreichs gesetzt wird. — In ersterer Beziehung ist auch Rothe bemüht, der altkirchlichen Anschauung gegenüber allen Schein der Zufälligkeit oder des bloß willkürlichen Eingreifens Gottes abzuwehren. Die Erlösung ist wenigstens als Möglichkeit von Anfang an in den Weltplan aufgenommen und das geschichtliche Eintreten Christi erscheint durch die vorangehende Entwicklung nicht nur negativ wie es nach der orthodoxen Dogmatik den Schein gewinnen konnte, sondern auch positiv bedingt und noch mehr ist die Wiederkunft Christi keineswegs nur veranlaßt durch die Noth und Trübsal der Gemeinde, geschieht nicht in erster Linie, um die auf die Spitze ihrer Machtentfaltung gekommene antichristliche Entwicklung siegreich zu überwinden, sondern ebenso und noch viel mehr, um die positive Entwicklung des Gottesreichs abzuschließen. Aber wenn Rothe bei

dieser Entwicklung Anfang und Ende schärfer ins Auge faßt, wenn er nicht nur den Begriff der Schöpfung überhaupt aufnimmt, sondern auch eine eigentliche Schöpfungsgeschichte versucht, wenn er dann auf der anderen Seite nicht nur einen Abschluß dieser Welt in positiver Weise statuirt, sondern auch eine Geschichte dieses Abschlusses bietet, so unterscheidet er sich weiter und vor Allem auch dadurch von Schleiermacher, daß er als Grundvoraussetzung davon die Persönlichkeit Gottes bestimmter statuirt, das schöpferische Einwirken dieses Gottes in vollerm Verstande setzt, darum eben sich die Möglichkeit auch einer positiven Gegenwirkung Gottes gegen die Resultate der Entwicklung offen erhält. Es ist dem Wunder seine bestimmte Stellung gewahrt, neben dem durchherrschenden Begriff der Entwicklung. Dies konnte nur so geschehen, daß auch die Persönlichkeit des Menschen schärfer gefaßt und die Willensfreiheit bestimmt statuirt wurde. Die Persönlichkeit wird definirt als die Indifferenz des Selbstbewußtseins oder Verstandes und der Selbstthätigkeit oder des Willens, und dieser Persönlichkeit, die zunächst nur an der Seele ist, ist es wesentlich, sich von derselben abzulösen und sich selbständig als Macht über die materielle Natur als sich durch sich selbst bestimmend zu constituiren. Damit ist denn also die Möglichkeit der positiven Mitwirkung und Gegenwirkung des Menschen mit Gott und gegen Gott gesetzt. Der Mensch ist nicht nur selbstloser Durchgangspunkt des Entwicklungsprozesses.

Damit im innigsten Zusammenhange steht die Differenz in Bezug auf den zweiten Punkt. Die Aufgabe der Persönlichkeit ist bei Rothe wie bei Schleiermacher die Aneignung der materiellen Natur, das Ziel der Entwicklung also die Durchdringung des Natürlichen vom Geist, die vollkommene Idealisierung der Natur und vollkommene Realisirung des Geistes, und zwar soll diese Ineinsbildung auch nach Rothe wesentlich auf einem doppelten Wege geschehen, indem einmal der Mensch reale materielle Naturkraft kraft seines Selbstbewußtseins in sich hinein reflectirt, andererseits aber kraft der Selbstthätigkeit sich anbildet, ganz der organisirenden und symbolisirenden Thätigkeit Schleiermacher's entsprechend. Aber Rothe sucht nun die Amphibolie des Begriffs Geist bei Schleiermacher aufzuheben, indem er von der Natur die Materie unterscheidet und den Geist von dem Ideellen. Der Geist ist nach ihm das Resultat des sittlichen Processes als Einheit des Idealen und Realen. Der Geist kann seinem ganzen Begriff nach gar nicht unmittelbar gegeben sein, sondern muß Product der Persönlichkeit sein. Daraus folgt einerseits, daß nicht

schon das von Schleiermacher immer vorausgesetzte Ineinander des Realen und Idealen sittliche Dignität hat, andererseits, daß der Geist nur zur Materie, nicht zur Natur einen Gegensatz bildet, daß also zwischen geistiger und materieller Natur ein Unterschied ist und die Aufgabe der Entwicklung näher darin besteht, zunächst einen geistigen Organismus im Einzelnen hervorzubringen, um sodann schließlich nach Zerstörung der materiellen Natur einen ganz neuen κόσμος geistiger Art hervorzubringen. Die genauere Fixirung der sittlichen Dignität des Geistes ermöglicht aber auch eine schärfere Unterscheidung des sittlich-religiösen Gebiets von der bloßen Cultur. Rothe giebt zwar auch keinen bösen Geist im vollen Sinne zu, eben weil ihm der Geist schon sittlich normirt ist, aber die sündige Entwicklung kann doch wenigstens eine Approximation an den Geist hervorbringen, — ein πνευματικόν, etwas, das also dem wirklichen Geist ähnlich sieht, daher mit diesem verwechselt werden kann. Die Sünde ist also nicht allein ein Nichtsein des Geistes oder des vollen Ineinander von Natur und Geist, sondern kann auch eine abnorme Art dieses Ineinanderseins darstellen; neben die sinnliche Sünde tritt auch die selbstische, für welche letztere bei Schleiermacher kein genügender Raum ist. Diese selbstische Sünde hat freilich erst dann einen ganz sichern Ort, wenn der Mensch sich nicht nur den Mitmenschen, sondern auch dem persönlichen Gott gegenüber egoistisch zu isoliren vermag. Erst dann wird die Sünde wahrhaft Sünde, d. h. Beleidigung Gottes. In dieser Beziehung hält nun Rothe mit Schleiermacher den unmittelbaren Zusammenhang des religiösen und sittlichen Lebens aufrecht. In der neuen Ausgabe faßt er beide Seiten unter dem nach dem seitherigen Sprachgebrauch kaum sehr passenden Begriff des Moralischen zusammen auf alle Fälle ist ihm das Sittliche gewissermaßen der Leib des Religiösen, ähnlich wie bei Schleiermacher das Gefühl sich im Handeln darstellt, aber während bei letzterem in Folge des Mangels am Begriff der Persönlichkeit das Gefühl doch eigentlich kein gesondertes Object hat, ein Handeln mit directer Beziehung auf Gott nicht recht denkbar ist und andererseits der Mensch selbst zu wenig im Stande ist, nach Willkür die eine oder die andere Seite für sich und gegen die andere festzuhalten, so statuirt dagegen Rothe die Möglichkeit einer Trennung des sittlichen und religiösen Lebens, oder richtiger, er weiß von seinen Prämissen aus die factische Trennung beider Seiten genügender zu erklären, ja, die Nothwendigkeit des Vorangehens der Entwicklung des religiösen

Lebens vor der des sittlichen unter Voraussetzung der Sünde zu deduciren. Es ist dies für Rothe selbst einer der wichtigsten Punkte seines Systems geworden. Denn von hier aus eben muß die Frage nach dem Verhältniß der sittlichen Entwicklung zur religiösen, beziehungsweise der Culturentwicklung zur kirchlichen Entwicklung des Christenthums, muß die Frage nach dem Verhältniß von Kirche und Staat sich lösen, — von hier aus erklärt sich jene eigenthümliche Anschauung, durch welche Rothe sich der Hegel'schen Philosophie näherte, die von ihm schon in seinem frühern Werk über die Anfänge der christlichen Kirche vorgetragene Anschauung von der Nothwendigkeit des Verschwindens der Kirche im Staat.

Die Religion ist also nicht nur die begleitende Harmonie des Handelns und Erkennens des sittlichen und wissenschaftlichen Lebens, sondern die Seele, die in diesen Thätigkeiten ihre Wirklichkeit findet; ist nun der Staat seinerseits die Totalität des sittlichen Lebens — und auch des wissenschaftlichen, welches letztere doch selbst wieder immer sittlich bestimmt ist —, so kann auch der Staat nur die Wirklichkeit des religiösen Lebens sein und die Kirche ist nur solange nothwendig, als in Folge anormaler Entwicklung der Staat noch nicht religiös genug bestimmt ist, die sittliche Entwicklung noch eine nicht wesentlich religiöse ist. Das Zerfallen der Kirche also Beweis für das fortschreitende Wirklichwerden des religiösen Lebens. Der Staat aber, in welchem allein die vollkommene Realisirung des religiösen Lebens zu Stande kommt, ist nicht mehr ein einzelner Staat, sondern der vollkommene Staatenorganismus, — das Reich Gottes — denn erst in einem solchen ist die universale Gemeinschaft, welche aushilfsweise die Kirche bildet, vorhanden. In einem solchen Staatenorganismus giebt sich Gott sein kosmisches Sein, — dies ist darum das Ziel aller Entwicklung und aller Geschichte, die Herstellung eines solchen Himmelreichs. Dies ist das concrete höchste Gut.

Dieser Organismus, dies kosmische Sein Gottes ist nicht möglich ohne Christus. Er ist der Anfänger, in dem Gott primitiv sich sein Sein giebt. Mit Schleiermacher bestimmt also auch Rothe die göttliche Natur Christi als Sein Gottes in ihm. Christus in erster Linie neuer Adam, — normaler Mensch und als solcher absolutes Organ Gottes, — in ihm urbildlich der sittliche und religiöse Proceß, die Hingabe an Gott und an die Menschen schlechthin geeignet — und wie bei Schleiermacher erscheint die erlösende Thätigkeit Christi wesentlich als Erweiterung seiner Persönlichkeit, er eignet die

Menschheit sich an durch den von ihm producirten heiligen Geist, — er ist das Centralindividuum, alle übrigen Individuen haben an ihm ihren Anknüpfungspunkt. Aber während bei Schleiermacher das Sein Gottes in Christo sich doch wieder in das bloße absolute Gottesbewußtsein zu verflüchtigen droht, während eben darum, weil die Beziehung zwischen Gottes- und Weltbewußtsein überhaupt bei ihm im Unklaren ist, auch die nothwendige Beziehung Christi zu den verschiedenen Kreisen des sittlichen und intellectuellen Lebens oder zur Culturentwicklung noch im Unklaren bleibt, hat bei Rothe das Sein Gottes in Christo von Anfang an auch metaphysische und kosmische Bedeutung und Christus ist der wirkliche Herr auch der gesammten geschichtlichen Entwicklung. Während ferner bei dem ersteren die Thätigkeit des heil. Geistes in der Gemeinde und durch dieselbe in einer Weise an die Stelle des erhöhten Christus tritt, daß der letztere keine wesentlich nothwendige Stelle mehr übrig behält, behält er bei diesem eben im Zustand der Erhöhung die wesentlichste Bedeutung. Er ist der König und Herr des sich anbahnenden Gottesreichs.

Dieses sich anbahnende Gottesreich, obwohl in stetigem Fortschritt begriffen, fordert doch auch den Gegensatz stetig heraus. Die Welt steigert sich ihm gegenüber zu immer bestimmterem, vollkommenerem Gegensatz. Den Personen gegenüber, welche sich wider Gott bestimmen, ist eine persönliche Königsmacht Christi nöthig. Die Erwählung ist nicht schlechthiniger Universalismus, das Ziel nicht ἀποκατάστασις πάντων, auch nicht etwa das Böse nur Unvollkommenheit, wie sie etwa nach dem Sinne eines Thomas auch zum κόσμος gehört, sondern es ist positive Macht, die endlich ausgeschieden werden muß, sobald die zur Creatur nöthige Vollzahl der Personen erreicht ist und alle wesentlichen Seiten des sittlichen Guts realisirt sind. Diese endgiltige Ausscheidung ist aber nur möglich durch die persönliche Wiedererscheinung des Herrn, der mit allen denen wiederkommen wird, bei denen es bereits zur Ausreifung eines heilig-geistigen Organismus gekommen ist. Und diese Wiederkunft ist sodann die erste Auferstehung. Mit der Ausscheidung der widerchristlichen menschlichen Individuen ist nun aber auch für die alsdann lebende Generation die Vollendung gekommen, ihr geistiger Naturorganismus ist ausgereift, die sinnlich lebenden Individuen werden daher verwandelt, die äußere materielle Natur wird aufgehoben, — die Zeit der irdischen Herrlichkeit dieses Gottesreichs eine gemessene. Mit der Wiederauflösung dieser irdischen Natur aber hört auch die Existenzbedingung für

die bösen, nicht geistigen Creaturen auf. Das Todtenreich giebt seine Todten wieder, — die zweite Auferstehung. Diese Todten werden nun gerichtet. Die Einen, die in letzter Stunde wie ein Brand aus dem Feuer Geretteten, werden der Menschheit noch hinzugefügt, wenn sie auch an Herrlichkeit zurückbleiben gegen die früher Ausgereisten; die Anderen fallen einer langsamen Wiedervernichtung anheim. Diese Wiedervernichtung vollzieht sich theils von innen heraus, indem das im materiellen Princip liegende Nichtsein hervorbricht, theils durch den Anblick der Erlösten, deren Herrlichkeit als Feuer wirkt. Vergeblich suchen diese Bösen sich in den erst im Entstehen begriffenen Welt-sphären einzubürgern, — im leeren Raum finden sie sich endlich mit den Verdamnten der übrigen Welt-sphären zusammen, um hier den andern Tod zu erleiden — durch materielles, wenn auch nicht grobes Feuer. Dies die Zerstörung durch den Weltbrand.

Das Reich des Erlösers ist nun vollendet, der zweite Adam stellt sein Erlöserwerk in die Hand Gottes zurück. Die Erde ist zum Himmel geworden und indem eine unbeschränkte Communication mit den übrigen Welt-sphären stattfindet, ist das obere Jerusalem herabgekommen. — Das Ziel ist damit erreicht und nur aus der Welt-schlacke ergiebt sich nun eine neue Bildung, welche aber nicht mehr in das Gebiet des Sittlichen gehört. Was schließlich den Zustand der Einzelnen bis zu diesem Ziele hin betrifft, so müssen, einzelne Ausnahmen abgerechnet, auch die Bekehrten zunächst nach dem Ableben in den embryonischen Zustand des Todtenreiches versinken, um hier in tiefster Einker in sich selbst das Ungeistige auszusondern und sich den Lichtleib, den geistigen Naturorganismus, zu bilden aus ihrem Eigenthum. Dadurch wird denn nach und nach die Seligkeit herbei geführt und die Vollendung dieser Organisation ist dann die Auferstehung. Die Möglichkeit einer Bekehrung in dieser Zeit ist wohl noch anzunehmen, aber im schließlichen Resultat bleiben die so Bekehrten doch zurück hinter den in diesem Leben schon Bekehrten.

Man kann dieser Eschatologie den Farbenreichthum nicht absprechen und es scheint kaum eine größere Differenz denkbar, als die zwischen dem Skepticismus Schleiermachers und dieser bis in die Details ausgeführten Anschauung von den Zielen der Weltentwicklung einer Anschauung, in welcher der Chiliasmus, die erste Auferstehung, der Weltbrand, das obere Jerusalem u. s. w. Raum haben. Während Rothe in den eigentlichen Grundgedanken seines Systems absichtlich der traditionellen Dogmatik mannichfach scharf entgegentritt,

scheint er hier am Ende mit der positivsten Richtung der evangelischen Theologie, wenn auch mit einer von der Orthodoxie scharf angeesehenen, einig zu gehen, und es war zunächst die theosophische Speculation, welcher der Satz, daß Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes sei, vor Allem wichtig ist, bemüht, in Rothe einen Gewährsmann zu finden.

Durch das Vorwort, mit dem er die Monographie Auberlen's über Detinger begleitete, schien er selbst sich in die Reihe der Männer zu stellen, welche wie Beck und theilweise die Fr. Baader'sche Schule einen Durst nach Realitäten mit dem Idealismus verbinden, die in der gegenwärtigen Weltgestalt sowohl nach innen als nach außen nur eine ihrer Idee durchaus inadäquate Erscheinung zu sehen vermögen, denen es darum Bedürfnis ist, eine auch die Natur umfassende Vollendungszeit nach irdischer Art zu setzen, die namentlich auch in der Kirche nur eine noch sehr mangelhafte Ausgestaltung der eigentlichen Tendenz des Herrn sehen. Diese mehr oder weniger unmittelbar auf Böhme zurückgreifende Theologie konnte namentlich in der Auffassung des wichtigen Begriffs der Materie sich mit Rothe zu berühren scheinen — denn daß die Sünde eine Naturwirkung unmittelbar gehabt habe und darum auch die Wiedergeburt unmittelbar eine erneuernde Wirkung auch für den Leib und die Natur haben müsse, das ist hier eine Grundvoraussetzung — und die ihr anhaftende naturphilosophische Anschauung vom Gange des Reichs Gottes hat die Neigung zur Annahme der *ἀποκατάστασις πάντων* zur Folge, die in anderer Weise in dem Rothe'schen Gedanken der Vernichtung der Bösen eigentlich auch eingeschlossen liegt. Aber freilich, wenn auf diesem Standpunkt der große Entscheidungskampf zwischen dem Reich Gottes und den antichristlichen Mächten eine ganz besondere Rolle spielt, so mußte es sich sehr fragen, wie weit auch in dieser Hinsicht Roth's Uebereinstimmung gehe, da derselbe wohl einen Scheideproceß setzt mit der Wiederkunft Christi, aber doch über die — man muß wohl sagen — mythologische Ausmalung dieser Kämpfe sehr schweigsam ist.

Gerade hieran knüpft sich aber der praktisch wichtigste Unterschied der eschatologischen Richtungen der Gegenwart. — Man darf es wohl als Characteristicum unserer Zeit ansehen, daß die Entwicklung der äußeren Dinge, die Gestaltung der äußeren Lebensformen im Staat u. s. w., in ihrer wesentlichen Bedeutung für das Reich Gottes anerkannt wird, daß derselben eine Wichtigkeit beigelegt wird nicht allein, wie auch von jeher, für das Heil des Einzelnen, der

in diese Gestaltung verwickelt ist, sondern auch für die ganze Reichsgeschichte. Selbst die lutherische Opposition gegen den Chiliasmus, von welcher oben die Rede war, vermochte sich diesem Zuge doch nicht ganz zu verschließen, — sie ringt selbst um äußere Gestaltung in Verfassung und Cultus zu sehr, als daß sie in den Weltdingen und Weltgestaltungen ein bloßes *ἀδιόπορον* zu sehen vermöchte. Die Kirche als *communio sanctorum*, als Darstellung christlichen Lebens wird mehr als je in unserer Zeit gewürdigt, — das Unsichtbare will auch in diesem Stücke sichtbar werden. Aber nun fragt sich eben: in welchen Zusammenhang werden die natürlichen Mächte der Welt mit der Entwicklung des Reichs Gottes gebracht? — sind diese natürlichen Mächte nur als negative Momente für die Reichsgeschichte zu betrachten oder haben sie positiven Werth und positive Geltung?

Auf den ersteren Standpunkt stellt sich eben jene oben charakterisirte theosophisch apocalyptische Richtung, die ihre Vorläufer an dem Chiliasmus aller früheren Jahrhunderte hat. Es ist bezeichnend, daß diese Richtung verhältnißmäßig überaus wenige eigentlich wissenschaftliche Vertreter zählt — man ist, wenn man sie näher schildern will, einigermaßen in Verlegenheit um urkundliche Darstellungen —, einen desto größeren Raum nimmt sie in der populären Dogmatik ein und bildet so einen nicht unwichtigen Factor im religiösen Leben der Gegenwart. Sie kann ihren reformirten Ursprung nicht verleugnen, denn sie ist wohl am stärksten in den reformirten Kirchen namentlich Englands und Amerika's vertreten und in Deutschland wiederum in demjenigen Theil, der den reformirten Einflüssen am zugänglichsten war. Wie die eigentlich theologischen Vertreter zu ihrer Vorausetzung eine Anschauung von der Schrift machen, wonach dieselbe wesentlich schon Dogmatik sein soll — die Dogmatik durch einfache Exegese zu Stande kommen soll —, wie dieselben eben darum die Geschichte nicht als berechtigtes Mittelglied für die Dogmatik gelten lassen, so gestaltet sich auch die volksmäßige Anschauung wesentlich ungeschichtlich. Die menschlichen Gedanken und Werke verhalten sich nur widerstrebend gegen die göttliche Offenbarung und die göttlichen Thaten, — diese müssen darum mit dem natürlichen Zustand *tabula rasa* machen, wie die göttlichen Gedanken die Vernunft gefangen nehmen müssen. Es ist die einseitig supranaturalistische Auffassung, die nun zwar, weil von der Rücksicht auf die früheren geschichtlichen Versuche zur Darstellung des Gottesreichs nicht beengt, die Tendenz der heil. Schrift auf eine Weltüberwindung im Großen anerkennt,

aber dieselbe nur in Form von äußeren Kämpfen, Verfolgungen u. dergl. zu denken weiß. Erst hinter der Grenze dieser gewaltigen Kämpfe, in denen nicht nur alle die seitherigen Gestaltungen in Kirche und Staat zerrissen werden, sondern auch die Naturgestalt dieser Erde eine wesentliche Veränderung erleiden muß, kann der befriedigende Zustand des Reiches Gottes liegen, von dem die Schrift weissagt und an dem die wieder erweckten Frommen Theil nehmen sollen. Indem nun versucht wird, dieses Ideal des künftigen Weltzustandes nach der Schrift auszumalen und die gewaltige Entwicklung desselben im Einzelnen zu fixiren und in verständiger Reflexion nachzubilden, erhält dieses Idealbild jenen phantastischen Zug, der bei oberflächlicher Betrachtung auch der Rothe'schen Eschatologie anzuhaften scheinen könnte und um dessentwillen eben darum Rothe wohl von dieser Richtung als Gewährsmann angesehen werden mochte. Indem bei dieser Auffassung auch die Christologie wesentlich vom Blick auf die Zukunft aus gebildet wird, erhält auch sie leicht einen etwas phantastischen Charakter. — Ein persönlich auf der Welt regierender Christus ist ohne einen gewissen Subordinatianismus nicht möglich; wenn aber andererseits Christus doch wieder in der streng supranaturalistischen Weise gedacht wird, daß ihm ein volles Eingehen in die diesseitige Menschheit unmöglich wird, so wird er auch seiner Menschheit nach zu einem Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen. Diese supranaturalistische Eschatologie muß nun ihre Anhänger nothwendig auch in einen mehr oder weniger schroffen Gegensatz nicht nur zu den nicht specifisch religiösen Bestrebungen unserer Tage, sondern auch zu den eigentlich kirchlichen und christlichen Anstalten bringen. Der Chiliasmus ist bis jetzt — wenn wir den einzigen Vengel ausnehmen — den Beweis schuldig geblieben, daß er ohne sectirerische Konsequenzen möglich sei. Die Kirche ist ihm zu eng und ruht zu sehr doch auf natürlichen Vermittlungen, als daß er mit voller Befriedigung an ihr und in ihr arbeiten könnte. Darum nimmt er entweder eine geradezu feindliche Stellung zu dem in Kirche und Staat Gewordenen — sucht durch radicale Befehdung des Bestehenden die durch Christi Wiederkunft hervorzubringende Weltumgestaltung anzubahnen und sucht in allen bedeutenderen Weltereignissen die Zeichen der Vollendung der Bosheit zu erkennen — oder aber sucht er wenigstens innerhalb den Grenzen des bestehenden Kirchenthums die Gemeinde der Wartenden und Auserwählten zu sammeln, um in möglichster Kostrennung derselben von allem weltlichen Wesen den

vollen Anspruch auf die bevorstehende Reichsherrlichkeit sich zu sichern, indem er das Bedürfniß der Katholicität durch den Glauben an die Wiederbringung zu befriedigen bestrebt ist, — oder endlich begnügt er sich damit, die persönliche Ascese mit der Treue der Wirksamkeit an den Einzelnen innerhalb der kirchlichen Formen, aber mit möglichster Gleichgiltigkeit gegen eine Weitergestaltung derselben zu verbinden.

Es ist bezeichnend, daß er in diesen drei Formen nothwendig eine gewisse nomistische Richtung einschlägt. Gerade dem einseitigen Supranaturalismus gegenüber behauptet sich die natürliche Persönlichkeit in einem gewissen Fürsichsein; weil es zu keiner wahrhaft innerlichen Einigung kommt zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, so steht das erstere mehr als Gesetz da. Der einseitig prophetische Standpunkt muß durch das Gesetz ergänzt werden.

Wenn dieser Chiliasmus namentlich in der zuletzt genannten dritten Gestalt, wie bereits oben gelegentlich bemerkt wurde, um seiner einseitig supranaturalistischen Grundlage willen und um der Beschränkung der Wirksamkeit auf die Einzelnen willen, mit dem vom Hause aus so differenten lutherischen Standpunkt Berührungspunkte darbietet so scheidet er sich gerade in dieser Form am schärfsten von der Richtung, die zunächst bei Rothe eine gleichmäßige Vertretung, wie die eben geschilderte, wie sich aber bald zeigen sollte, vielmehr die ausschließliche Vertretung fand.

Die Ausscheidung der gottfeindlichen Mächte aus dem Reich der Erlösung erfolgt nach Rothe in einer Weise, daß der Gedanke des Kampfes ganz zurücktritt, die immanente Entwicklung des Reichs Gottes ist auch vor der Wiederkunft Christi soweit fortgeschritten, daß es kaum noch einer solchen äußeren Einwirkung bedarf, um die Schlacken vollends abzuscheiden von dem Edelmetall des Gottesreichs. Wie der Einzelne als geheiligte Persönlichkeit den Leib am Ende ablegt, nachdem er sich darin ausgelebt hatte — wie dieser Leib abfällt, dem dürren Laube gleich, so erfolgt auch hier die Ausscheidung der gottwidrigen Elemente aus dem Resultate der Gesamtentwicklung. Trotz der Betonung der Freiheit im Rothe'schen System stimmt er doch wieder mit Schleiermacher zusammen in der Annahme einer vollständig stetigen Entwicklung und Entfaltung der Kräfte des Gottesreichs. Wir finden hier den bestimmtesten Gegensatz gegen das „subito“, das Tertullian dem Marcion verwirft. Das Christenthum ist ein Salz — ein Sauerteig und wirkt eben so naturartig und naturnothwendig wie dieses. Man kann eigentlich gar nicht fragen, ob es im Reiche Gottes nicht auch einen Rückschritt geben könne, einen Rück-

schritt nur auch wenigstens in extensiver Beziehung, sondern so gewiß Christus der Herr ist der Weltentwicklung, so gewiß Alles zu ihm geschaffen ist, so gewiß ist auch zu präsumiren, daß in ganz positiver Weise das Reich Gottes in stetigem Wachsthum begriffen ist. So wenig bleibt die Gemeinde Christi eine bloße Kreuzgemeinde, so sehr ist schon diese Weltentwicklung bestimmt, den Triumph des Gottesreichs mit zu erleben, daß das als oberster unumstößlicher Kanon erscheint: je weiter die Zeit vorwärts schreitet, desto mehr schreitet auch die Ausdehnung des Reichs Gottes vorwärts. Von diesem Kanon aus wird die Gegenwart betrachtet, und es handelt sich nur noch darum, die thatsächliche Erscheinung mit diesem Kanon auszugleichen. Für diese Ausgleichung kommt zu Hilfe das angenommene Verhältniß von Religion und sittlichem Leben, die Zusammengehörigkeit beider Seiten wird dahin gespannt, daß ein wenigstens zeitweises Verschwinden der einen Seite in der andern als möglich, ja gewissermaßen als nothwendig statuiert wird — und dem Recht des religiösen Factors, den sittlichen gewissermaßen in sich zu absorbiren, wird das andere gegenüber gestellt als vollkommen ebenbürtig — das Recht des sittlichen Factors, das religiöse Moment in sich gewissermaßen aufzusaugen. Das Reich Gottes kann dann als siegreich angesehen werden, auch wo unter Beiseitesetzung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, nur das sittliche Verhalten des Menschen zu der Welt in zunehmender Entwicklung sich befindet. Da ohne Frage das sittliche Verhalten der europäischen Menschheit gar nicht denkbar ist, ohne die Voraussetzung des Christenthums, da es kaum einem innerhalb der Christenheit stehenden Menschen möglich sein dürfte, sich den Einwirkungen christlichen Lebens — und christlicher Weltanschauung völlig zu entziehen, so wird bereitwillig daraus gefolgert, daß ein christliches Leben auch ohne die tragende Kraft eines christlichen Glaubens möglich sei, daß es ein unbewußtes Christenthum gebe — und da doch eigentlich der Wandel, das Leben die Entelechie des Glaubens sei, so sei auch die Zeit des christlichen Lebens der Zeit des christlichen Glaubens gegenüber eine vollkommene Zeit. Wenn nun Rothe selbst in dem einseitig sittlichen, unbewußten Christenthum eben auch nur eine Einseitigkeit sieht und daran festhält, daß auch diese Einseitigkeit wiederum einer Ergänzung bedürfe durch den Glauben, durch das unmittelbare Verhältniß zu Gott in Christo, so haben dagegen die Heerführer der Richtung, welche in den kirchlichen Bewegungen unserer Tage auf die Rothesche Ethik als ihr standard-work sich zu stützen sucht — diese andere Seite der Rotheschen Gedanken so ziemlich fallen lassen. Die sittliche Weltge-

staltung, deren Anstoß Christus gab, scheint am Ende den christlichen Glauben ganz überflüssig zu machen. Die Ungeduld der Erwartung auf diese Vollendung des Gottesreichs wirkt in umgekehrter Weise, als bei den Apokalyptikern; während die letzteren durch die Ungeduld zu der radicalsten Kritik aller vorhandenen kirchlichen, socialen und staatlichen Gestaltungen sich veranlaßt sehen, wirkt bei den ersteren die Ungeduld dahin, daß sie ohne die Bedingungen, unter welchen Rothe dem Staate erlauben wollte, die Kirche zu absorbiren, geneigt sind, denselben schon in seiner dermaligen Gestaltung als die Realisirung des Gottesreichs anzuerkennen, und auch bedenkliche Gestaltungen innerhalb des Staatslebens mit idealem Schimmer zu umkleiden sich bemühen. Ist der unbewußte Christus nach dieser Ansicht im Stande, das ethische Leben zur Vollendung zu bringen, so bedarf auch am Ende die Naturvollendung keines persönlich eingreifenden Christus mehr; man begnügt sich mit der Weltüberwindung, welche der Menscheng Geist auf dem Wege der Vermittlung hervorbringt, — und wenn nun auch dadurch der Weltentwicklung eine endlose Perspective gestellt wird, so darf die Ungeduld dafür in dem bisher Erreichten um so mehr ausruhen und sich wieder auf das Ruhepolster des Rationalismus, auf das „wie wir's zuletzt so herrlich weit gebracht“! niederlassen. Damit hat denn freilich diese Richtung ein Extrem erreicht, das die edleren Elemente innerhalb derselben zu der Frage drängen könnte, ob nicht im Princip ein Fehler liege, aus dem dieses Extrem sich erkläre, — denn eine derartige Befriedigung mit den augenblicklichen Zuständen streift doch zu sehr an die Diesseitigkeitsreligion des Materialismus. Daß für eine derartige rein immanente Entwicklung ein ebionitischer Christus ein am Ende ausreichender Erklärungsgrund ist, liegt so auf der Hand, daß es uns nicht wundern darf, wenn ebionitische Consequenzen innerhalb dieser Richtung mehr und mehr sich Geltung verschaffen, wenn überhaupt unter den Massen, auf deren Heranziehung es nach den Prämissen abgesehen sein muß, denen sich diese Richtung möglichst anbequemen will, um damit dem christlichen Sauerteig den weitesten Wirkungskreis zu verschaffen, der alte Rationalismus wieder auflebte, — nur daß derselbe mit etlichen speculativen Ingredienzien versetzt ist, Ingredienzien in pantheistischem Sinne. An die Stelle des deistischen Gottes ist Christus getreten als Incarnation des Gottesgedankens, der sich nun aber in der Gemeinde weiter entfaltet, eben darum an die Stelle der Tugend die sittliche Entwicklung, die Weltgestaltung durch das christliche Princip, an die Stelle der individuellen Unsterblichkeit die Perspective der vollendeten

Humanität. Dieser pantheistische Faden ist es auch, um dessen willen diese Richtung glaubt, auf Schleiermacher als ihren Ausgangspunkt zurückweisen zu können, während das *πρώτον ψεύδος*, die Erseßbarkeit der religiösen Function durch die sittliche, gerade im größten Widerspruch mit Schleiermacher steht. Aber es wird allerdings eben hier offenbar, wie die Erwählungslehre Schleiermacher's, diese ganze deterministische Anschauung von der im Wesentlichen stetigen Entwicklung des Gottesreichs im Angesicht der thatsächlichen Zustände leicht zu Consequenzen verlocken kann, welche für die Eigenthümlichkeit der religiösen Sphäre bedenklich sind und dem evangelischen Princip insbesondere zu widersprechen drohen, — wiefern dasselbe in der Beziehung des Menschen zu Gott durch Christus die Grundlage und Voraussetzung des wahrhaft sittlichen Lebens schaut, deswegen wohl ein zeitweiliges Eingewickeltsein der sittlichen Function in der religiösen sich vorzustellen vermag, aber nicht umgekehrt zu erklären weiß, wie das sittliche Verhalten des Menschen zur Welt am Ende wieder in Religion auslaufen soll, wenn die letztere nicht die bewußte Grundlage aller sittlichen Thätigkeit ist.

So steht denn die Kirche unserer Tage in der Mitte zwischen zwei Extremen. Auf der einen Seite wird ihr zugemuthet, alle Fäden, durch welche sie mit dem Weltleben zusammenhängt, abzureißen, um für sich selbst ihre Eigenthümlichkeit, ihr specifisch christliches Wesen zu retten, in Erwartung der unter gewaltigen Gerichten hereinbrechenden Vollendung; auf der anderen Seite wird ihr das lockende Bild einer Weltkirche vorgemalt, welche alle wahrhaft menschlichen Thätigkeiten und Interessen in sich befasse, aber auf die Gefahr hin, ein Stück ihrer Eigenthümlichkeit um das andere aufzuopfern. Die Vollendung wird als herannahend verkündigt, aber ohne Gerichte, ohne Erschütterungen gewaltiger Art, ohne daß der neue Himmel und die neue Erde erst aus den Geburtswehen einer versinkenden alten Welt müßte geboren werden, — nur um den Preis, daß sie selbst sich begnüge, vollends die unsichtbare, unsaßbare Macht des christlichen Geistes zu werden, und sich nicht weigere, am Ende auch bis auf den Namen zu verschwinden und in dem vollendeten Staate ihre reife Frucht zu erkennen, durch welche sie selbst überflüssig geworden sei. Wenn schon immer der Blick auf die Vollendung der Kirche eine Spannung zwischen den Prädicationen der Heiligkeit und Katholicität hervorgerufen hatte, so ist diese Spannung nun in unserer Zeit zu einem Extrem gekommen, durch welches die letzten Principien bloß gelegt werden.

Wohin sich die Kirche in dieser Krisis zu wenden habe — oder

wohin sie die urkundlichen Zeugnisse ihres Stifters weisen —, das ist nun die Frage, die wir noch kurz ins Auge fassen müssen. Dabei kann es sich wohl selbstverständlich nicht darum handeln, eine auch nur halbwegs erschöpfende Darstellung neutestamentlicher Eschatologie zu geben, sondern etliche allgemein anerkannte Resultate in die Beleuchtung zu rücken, welche der Gang unserer Untersuchung von selbst darbietet.

Wie die messianische Hoffnung Israels in die alttestamentliche Eschatologie gehörte, so ist es auch natürlich und leicht begreiflich, daß das Christenthum in seinen Ursprüngen von allen Theilen des Alten Testaments diejenigen Stellen sich am meisten aneignete, welche eschatologischen Inhalts waren, daß darum auch das Bild der Vollendung des neugegründeten Reiches wesentlich nach alttestamentlichen Vorlagen gezeichnet wurde. Indes war eben doch schon diese ganze Messiaserscheinung, die wir in Christo vor uns haben, eine so gewaltige Correctur, man muß doch wohl bekennen, nicht nur der pharisäischen, sondern auch der prophetischen Anschauungen, daß die großartige Originalität des Christenthums auf diesem eigentlich entscheidenden Punkte ins glänzendste Licht tritt. Wir finden so wenig abthätliches, kleinliches Copiren alttestamentlicher Weissagungen im Leben Christi, daß uns auch in diesem Stück, wie dem Gesetz gegenüber, seine hohe Freiheit überrascht, — eine Freiheit, die doch überall sich bewußt ist, daß sie die tiefste Tendenz des alttestamentlichen Ideals trifft. Christus ist so wenig der Slave der Propheten als des Gesetzes; der Menschensohn ist ein Herr, wie des letzteren, so der ersteren und doch hat er beide erfüllt. — Nichts schien von Joel an gewisser, als daß das neue Messiasreich mit einem gewaltigen Gerichte anfangen werde; so erscheint der יְהוָה יִרְם immer in erster Linie als Gerichtstag, noch der Täufer sieht die Art den Bäumen an die Wurzel gelegt; vor den Augen dieses letzten Propheten ist die erste und wesentlichste Function des Messias das Richten, die eigentliche Einleitung zum Gottesreich — das Gerichtsfeuer. Ohne alles Schwanken, ohne alle Versuche, ein solches Gerichtsfeuer anzuzünden, verkündigt Jesus das Gottesreich, — will das erst bauen und schiebt das Gericht hinaus ans Ende. War die Weissagung des Alten Bundes zu der thatsächlichen Erfahrung gelangt, daß, wofern kein neues Herz dem Volke gegeben werde, keine besondere Geistesausgießung erfolge, die Forderungen Gottes nimmer zur Erfüllung kommen würden, so hatte sie doch diese Herzenserneuerung und Geistesausgießung nur als ein Moment im Verlaufe des Kommens des Gottesreiches angesehen.

Christus fordert die ganze Breite und Länge der Geschichte seines Reichs auf Erden für diesen Zweck, und darin tritt nun auch wohl der tiefste Unterschied zwischen der Anschauung des Alten Testaments und der Anschauung Christi hervor; während die Weissagung bei ihrem Schauen in die Zukunft des Gottesreichs in erster Linie die Katastrophen, die in äußerlicher Gewalt hervortretenden Entwicklungsstufen ins Auge faßt, hebt Christus die organische Seite der Entwicklung von Anfang an hervor. Wir müssen in dieser Beziehung entschieden der Ansicht Tropp's widersprechen (Jahrb. f. D. Theol. XI, 1, S. 97), als ob die Voraussicht eines allmählich sich vollziehenden geschichtlichen Processes zur Erneuerung und Umgestaltung der sittlichen Lebensgebiete im Bewußtsein Jesu während seines irdischen Lebens nicht nachzuweisen wäre. Was das von Tropp selbst angeführte Gleichniß vom Sauerteig anders besagen sollte als eben die Durchdringung auch der natürlichen Lebensgebiete vom christlichen Geiste, wüßten wir in der That nicht zu sagen. Ebenso wenig läßt sich das Gleichniß vom Senfkorn, lassen sich alle die Gleichnisse, die vom Säen, Wachsen und von der Frucht hergenommen sind, namentlich auch das angeblich „ausgebeinte“ Gleichniß Marc. 4, 26—29, anders verstehen als im Gegensatz zu einer durch bloße Katastrophen herzustellenden Reichsgestaltung. Wenn Christus in der Bergrede den Sanftmüthigen den Besitz des Erdreichs verheißt, wenn er dort eine neue Lebensordnung für sein Reich verkündigt, soll das Alles nur für eine durch die gewaltigste Weltkatastrophe herzustellende vollendete Ordnung der Dinge gelten? Sollte es in der That nicht erlaubt sein, zu fragen, ob Christus, dem allerdings die Voraussicht nicht wird abzusprechen sein, daß ohne eine Gerichtskatastrophe über Israel sein Reich nicht werde zu kräftigerer Entwicklung kommen, nicht doch von dieser Gerichtskatastrophe die Weltkatastrophe getrennt und eben zwischen beide hinein einen neuen *αιών* verlegt habe, der der eigentlichen Welt- und Reichsvollendung noch vorangehe? Man wird wohl kaum so ohne Weiteres behaupten können, daß Christus mit dem Gericht über Israel auch die Weltvollendung unmittelbar zusammengenommen habe, ohne in große Schwierigkeiten bezüglich der zahlreichen Stellen zu gerathen, welche, auch nach den Zugeständnissen einer scharfen Kritik in universalistischem Sinne lautend, zweifellos Christo selbst zuzuschreiben sind. Ja man könnte versucht sein, einer solchen Anschauung gegenüber, welche Christo selbst den Gedanken einer innerlichen Weltüberwindung absprechen möchte, die Ansicht Rénan's von dem

galiläischen Friedensreichstraum zu vertreten, wenn diese Ansicht nicht eine noch ungeheuerlichere Einseitigkeit in anderer Richtung wäre. Denn wenn wir uns nicht anmaßen wollen, die Geschichte Christi nach völlig freiem Belieben zu construiren, wenn wir uns irgendwie an die Quellen gebunden erachten, so kann daran kein Zweifel sein, daß Christus zu keiner Zeit seines öffentlichen Lebens eine rein friedlich sich vollziehende Entwicklung seines Reichs ins Auge faßte, daß er insbesondere den Gedanken des Gerichts niemals — von Anfang seines Wirkens an — aus dem Auge ließ. Wenn die Bergpredigt, wenn die Gleichnisse vom Himmelreich überwiegend den Eindruck machen müssen, daß Christus die Entwicklung des Himmelreichs, seine wachsthümlische, in die Welt eingehende und sie erneuernde Entfaltung, nicht kann für ein so verschwindendes Moment angesehen haben, das durch das unmittelbare Hereintreten der vollendeten Neuordnung aller Dinge ehestens doch überholt werde, so finden sich doch sowohl in der Bergrede als in den Gleichnissen Hindeutungen genug darauf, daß der schließliche Gang des Gottesreiches nicht auf dem Wege rein organischer, immanenter Entwicklung zum Ziele komme. In der That ist auch Beides kein schlechthinniger Gegensatz. Der Proceß der geschichtlichen Entwicklung schließt ein letztlches Eingreifen Gottes in unmittelbarer Weise zur Herstellung der βασιλεία τοῦ Θεοῦ nicht aus. Wohl aber dürfen wir fragen, wie das Christenthum überhaupt hätte das lebendige, die Welt überwindende Princip werden können, wenn es gar nicht im Sinne Jesu gelegen hätte, ein solches innerlich umwandelndes Princip zu bringen, wenn wirklich die reine ascetische Abkehr von der Welt die Summe seiner ethischen Principien gewesen wäre. So wenig der Montanismus mit seinen ascetischen Gedanken eine dauernde Macht in der Geschichte wurde, so wenig wäre eine solche zu werden dem Christenthum selbst gelungen, wenn ihm von seinem Stifter eine solche Einseitigkeit wäre aufgeprägt gewesen. Wir können uns wohl denken, daß die unmittelbaren Jünger des Herrn sich in einseitiger Weise zunächst an die Zukunftshoffnung hängten, daß namentlich die Organisation der jerusalemischen Gemeinde sich wesentlich nur aus der Annahme erklärt, daß jene Christen die Parusie in unmittelbarer Nähe glaubten; wir können uns denken, daß auch der große Heidenapostel seine Aufgabe als eine binnen Kurzem zum Ziele kommende ansah — wenigstens in der ersten Zeit seines Wirkens —, wir können uns aber nicht denken, wie der letztere und zum Theil wohl auch die Judenapostel, wenn sie

nicht in Christi Predigt selbst die Anhaltspunkte für Annahme einer innerlichen Weltdurchdringung gefunden hätten, sich sollten berechtigt gefühlt haben, zu einer christlichen Reconstruction zunächst einmal der socialen Verhältnisse zu schreiten. Diese Frage, ob Christus an ein Eingehen des Gottesreichs in die Welt gedacht habe, ist so bedeutsam, daß sie nicht so *brevi manu* mit der Annahme kann gelöst werden, daß wir eben hier eine Schranke des Bewußtseins Jesu vor uns haben, die seiner autoritativen Stellung über dem Menschengeschlecht keinen Eintrag thue. Ist man sich bewußt, in dieser Hinsicht ganz anders zur Welt zu stehen als Christus selbst, so hat man doch alle Ursache, zu erwägen, ob man dann überhaupt sein religiöses Bewußtsein von Christo noch abhängig machen kann.

Wenn unseres Erachtens diese Frage nur so gelöst werden kann, daß wir wenigstens bei Christus selbst eine Klarheit über seinen Grundbegriff, das Gottesreich, auch in der Beziehung voraussetzen, daß er in demselben wirklich den Sauerteig sah, der die Weltverhältnisse zu durchdringen habe, so scheint uns auf der anderen Seite ebenso fest zu stehen, daß man die eigene Parusieerwartung Jesu nicht für ein untergeordnetes Moment ansehen darf, das man ignoriren könnte, ohne seiner einzigartigen Stellung einen Eintrag zu thun.

Es wird wohl kaum noch in unserer Zeit der Versuch gemacht werden, zu leugnen, daß Christus die Erwartung der Parusie gehegt habe. Man dürfte ja dafür nur an den Namen „Menschensohn“ erinnern, der, was auch immer Jesus weiter in diesen Namen hineinlegen wollte, doch immer an die daniel'sche Apokalypse erinnert. Eben dieser Name aber zeigt auch deutlich, daß die Erwartung seiner Parusie für sein messianisches Bewußtsein ein constitutives Moment war. Man wird wenig Reden Jesu finden, in denen dieser Gedanke nicht irgendwie durchklingt, und vor Allem der Begriff des Himmelreichs selbst würde mit Hintwegstreichung dieses Gedankens — des Gedankens einer wunderbaren Weltvollendung, — eine ganz andere Gestalt gewinnen. Darum können wir auch Constructionen des messianischen Bewußtseins Jesu, wie sie von Reim und Weizsäcker versucht worden sind, trotz aller sonstigen bedeutenden Gedanken nicht für genügend halten, so lange sie sich mit diesem Moment nicht klarer auseinandergesetzt haben. An dieser Thatsache der Parusieerwartung brechen sich alle Versuche einer rein immanenten Erklärung des Christenthums. Dürften wir diese Erwartung aus dem Bewußtsein Jesu streichen oder sie als etwas für dasselbe nur Gleichgiltiges ansehen,

so wäre allerdings die Frage über das Wunder eine relativ gleichgiltige, so dürften wir selbst die Frage nach der Auferstehung Christi ruhig der rein historischen Untersuchung anheimgeben und uns damit zufrieden geben, daß die Wirkung die gleiche sei, ob wir als Grund die thatsächliche Auferstehung annehmen oder nur den Glauben an dieselbe. Erkennt man aber die durchgreifende Bedeutung der Parusieerwartung für das Bewußtsein Jesu an, so steht man wieder vor dem Dilemma, entweder den, welchen man für den unbedingt Größten in der Weltgeschichte anerkennt, für einen Schwärmer zu erklären, oder der Gemeinde das Recht zuzugestehen, daß auch sie die Erwartung einer transcendenten Weltvollendung für ein wesentliches Moment in ihrem Glauben erklärt. In der That wird auch nur durch den Glauben an die Parusie die absolute Bedeutung der Person Christi für den Glauben der Einzelnen sicher gestellt. Mag der Historiker ein einzigartiges Verhältniß Jesu zu Gott anzunehmen genöthigt sein, auch schon darum, weil alle nachfolgenden Geschlechter in ihrem Verhältniß zu Gott von dem abhängig sind, der zuerst Gott seinen Vater nennen durfte, — die Vielen könnten sich ja mit diesem Besitzthum genügen lassen, auch ohne sich über das „Woher“ desselben weiter zu besinnen, — ein unbewußtes Christenthum wäre dann als sehr wohl möglich zugeben. Ist Christus aber der persönlich wiederkommende, vor dessen Richtstuhl sich Alle zu stellen haben, den Alle bekennen müssen, die von ihm bekannt werden sollen, so ist die Frage nach ihm eben nicht mehr nur eine historische, wie man schon gesagt hat, sondern sie verbleibt der Dogmatik; es giebt kein unbewußtes Christenthum mehr, sondern alles Christenthum hängt an der persönlichen Gemeinschaft mit diesem Christus. Und wenn diejenigen, welche die Erwartung der Parusie in den Hintergrund rücken möchten, dies doch wesentlich aus Wunderscheu thun, weil sie das Wunder für die Negation organischer Entwicklung halten, so werden sich dieselben auch nicht wundern dürfen, wenn nicht nur ein Theil der Gemeinde, sondern gerade auch Theologen die Wunderfrage für eine Cardinalfrage halten und sich mit der Versicherung, daß die Substanz des christlichen Glaubens davon gar nicht berührt werde, keineswegs abfertigen zu lassen gemeint sind. Alles Bisherige war der Versuch, zu erweisen, welchen Einfluß die Zukunftserwartung auf das ganze praktische Verhalten des Christen ausübt. Auch heutzutage kann kein Zweifel darüber sein, daß die praktische Lebensgestaltung und Lebensführung aufs Tieffste davon berührt wird.

Es wird sich nicht leugnen lassen, daß der christlichen Ethik ein Stück Ascetik wesentlich ist, daß von jeher die christliche Kirche ein Fasten übte, darum, weil der Bräutigam von ihr genommen war. Den Versuch dies Fasten der Kirche zu verbieten, diesen Zug der Sehnsucht nach einer nicht durch eigene That, nicht im Diesseits zu erreichenden Vollendung, dieses Gefühl der Fremdheit in der Welt der Kirche aus ihrer Ethik, aus ihrer Liturgik und Hymnologie zu nehmen, würde einen ebenso entschiedenen Bruch und Riß in der Kirche hervorbringen, als die Aufhebung des gesetzlichen Fastens durch die Reformation. Auch der moderne speculative Rationalismus ist nicht im Stande, die Ethik von der Dogmatik zu trennen. Wie das neue dogmatische Princip in der Reformation eine ganz neue Weltanschauung mit sich führte, deren Consequenzen auch da, wo man von einem Verständniß des dogmatischen Principis sehr weit entfernt ist, wohl empfunden werden, so würde die Gemeinde auch abgesehen von allem Fanatismus für eine alte „handfeste“ Dogmatik und bei allem Mangel an Verständniß für dogmatische Fragen überhaupt eine solche Veränderung, durch welche dieses ascetische Element der Predigt und Seelsorge verloren gehen müßte, doch ohne Zweifel so bestimmt fühlen, daß ein Riß durch die Kirchengemeinschaft unvermeidlich wäre. Die Reducirung auf die bloße Unsterblichkeit, wie sie diese moderne Theologie in etlichen ihrer Vertreter versucht, ist heutzutage nicht mehr möglich; wie der alte rationalistische Deismus von pantheistischen Elementen so angefressen ist, daß schon das erste Glied in der Trias des alten Rationalismus heutzutage nicht mehr „zieht“ und eine Versöhnung der Parteien auf dem Grunde der Anerkennung des persönlichen Gottes völlig erfolglos ist, so hat auch das letzte Glied dieser Trias, die nackte Unsterblichkeit, unter Voraussetzung der ganzen Entwicklung der Theologie seither keinen rechten Sinn mehr. Wenn die im Fahrwasser des Protestantens-Vereins segelnde Theologie den Begriff des Gottesreichs nicht fahren lassen will, sondern im Gegentheil es für ihren Ruhm ansieht, zu zeigen, wie der Geist Christi alle Lebensgebiete immer vollständiger durchdringe und dem Ziel harmonischer Vollendung entgegenführe, so bleibt ihr nur die einzige Alternative, entweder pantheistisch den einzelnen Menschen nur als Moment anzusehen in dieser Gesamtentwicklung, ihn mit dem Trost abzuspeisen, daß sein Leben der Erreichung dieses menschheitlichen Ziels gedient habe, — oder aber mit der Rothe'schen Eschatologie Ernst zu machen und dem Einzelnen auch die Auferstehung und persönliche Theilnahme

an dem durch die wunderbare Wiedererscheinung Christi zu vollendenden Reich Gottes in Aussicht zu stellen. Das Reich Gottes als höchstes Gut im Diesseits zu construiren und den Einzelnen in seiner persönlichen Fortdauer auf das Jenseits anzuweisen, ist eine Gedankenlosigkeit. Die Unsterblichkeit wird auf diese Weise erst recht zu etwas Inhaltsleerem, zu einem Schattenleben, das, des warmen Hauchs wahrhaft concreten Lebens entbehrend, jenes ascetische Element im Christenthum, von dem eben die Rede war, nicht zu garantiren vermag.

So will es uns denn allerdings scheinen, als habe in gewissem Sinn die christliche Dogmatik einen Kreislauf vollendet, als sei für die heutige Zeit das Schibboleth wieder wie für die apostolische die große Grundfrage, ob der gekreuzigte Jesus der wiederkommende Christus — der Herr — sei oder nicht. Dieser Frage gegenüber erscheinen die wichtigsten theologischen Fragen über kenotische oder anthropocentrische Construction der Christologie als verhältnißmäßig untergeordnete, wie dieselben in der apostolischen Zeit noch gar nicht existirten. Aber der Unterschied von jener ersten Zeit ist der, daß die Theologie, auf Grund ihrer 1800jährigen Geschichte die nothwendigen Voraussetzungen und Consequenzen der Anerkennung oder Leugnung dieses Satzes vollständiger übersehen kann, namentlich die Consequenzen in Bezug auf die Lehre von Gott.

Wenn uns aber so die Identität des heutigen Christenthums mit dem apostolischen wesentlich an dieser eschatologischen Frage zu hängen scheint, wenn es uns bedünken will, als sei die Zustimmung zu dem Artikel von der Wiederkunft Christi die nothwendigste Voraussetzung für den Bestand einer eigenthümlichen christlichen Kirche, sofern nur diese Zustimmung die letztere vor der Auflösung in das Chaos allgemein religiöser Gedanken auf die Dauer mit Sicherheit zu bewahren vermag, so ist andererseits nicht zu leugnen, daß auch auf Grund dieses Glaubens an die Wiederkunft die Ausgestaltung einer doppelten Richtung möglich ist. Die Frage, welcher Zustand der Kirche der wunderbaren Reichsvollendung unmittelbar vorangehen werde, ist mit dem allgemeinen Glauben an das Bevorstehen der letzteren noch nicht gelöst, und es fragt sich, ob diese Frage überhaupt sich sicher lösen läßt.

Ohne Frage sind diejenigen Stellen der Evangelien, in welchen Christus am bestimmtesten seine Wiederkunft in Aussicht stellt, ganz besonders einer Auffassung günstig, welche die unmittelbare Veran-

lassung zur Parusie in dem äußersten Druck, der auf der Gemeinde lastet, erkennt. Ja, es scheint eben die ganze Lehre von der Parusie wesentlich mit der Voraussetzung zusammenzuhängen, daß der Conflict zwischen der Gemeinde und der Welt in immerwährender Verschärfung begriffen sei, wofür die großen eschatologischen Reden Jesu bei Matthäus und Lucas ganz vorzüglich zu sprechen scheinen. Ebenso scheint die von Spener behandelte Stelle Luc. 18, 8 (s. den ersten Art., Jahrb. 1868, IV, S. 616) doch dafür zu sprechen, daß die Wiederkunft Christi von ihm selbst als Befreiung der Wenigen aufgefaßt wurde. Ueberhaupt zieht sich der Gedanke, daß das Reich Gottes der Welt gegenüber einen kleinen Umfang haben werde, durch die Reden Jesu auch noch weiter hindurch. Schon in der Bergrede finden wir das Wort von dem schmalen Pfad und der engen Pforte und den Wenigen, die auf diesem Wege wandeln, ebenso am Schluß der Gleichnißrede von den Arbeitern im Weinberge das andere Wort, daß Wenige auserwählt seien. Aber vielleicht giebt uns eben die letztere Stelle auch wieder einen Fingerzeig auf eine andere Seite in den Reden Jesu. Viele sind doch berufen. Das ist schon ein Gegengewicht gegen eine einseitige Premirung der Wenigen. Ja, Viele sind es wieder, die da kommen werden vom Morgen und Abend, bei Lucas auch von Norden und Süden, und zu Tische sitzen mit Abraham, Isaak und Jakob (Matth. 8, 11; Luc. 13, 29). Wie die Jünger hinaus gesandt werden in alle Welt, zu allen Völkern, so sind sie auch das Licht der Welt, das Salz der Erde; unter dem aus dem Senfkorn gewachsenen Baume finden die Vögel des Himmels ihre Stätte und das Unkraut, wenn auch noch so sichtbar, ist eben doch nur unter dem Weizen. Wie wir schon gesehen, tritt der Weissagung des Gerichts die Weissagung der Vollendung zur Seite, freilich keineswegs einer bloß immanenten Vollendung, wenn die Engel die Aergernisse sammeln und Himmel und Erde vergehen werden. Wir stehen hier also vor einer Antinomie. Dem Gesetz, daß es eben eine Auswahl, daß es Wenige sein werden, die vor ihm bestehen, die das Himmelreich erlangen, steht das andere gegenüber, daß das Reich Gottes sich ausbreiten muß bis an der Welt Ende, daß es Alles durchdringen, die ganze Welt in Bewegung setzen muß. Wir können uns nicht wundern, daß die Gemeinde diese Antinomie nicht sofort verstanden hat.

Hatte die messianische Erwartung zunächst einen Gerichtstag ins Auge gefaßt, so war es natürlich, daß nun, als der Christus auferstanden war, dieser Gerichtstag wenigstens als das nächste Ziel der

Erwartung angeschaut wurde, daß man die Herrlichkeit des Reichs, was der Herr von einer Ausbreitung des Reichs geredet hatte, jenseits dieses Gerichtsactes verlegte und die Zeit der Noth und Trübsal als doch verhältnißmäßig nur kurze Uebergangszeit ansah, — und die Schwierigkeiten, welche die eigentlich eschatologischen Reden Jesu der Exegese darbieten, werden kaum zu lösen sein, ohne daß man einen Einfluß dieser Anschauungen der Urgemeinde auf die Redaktion dieser Reden zugiebt. Selbst beim Apostel Paulus scheint in der früheren Zeit noch die Premirung der gerichtlichen Seite an der Parusie das Ueberwiegende, obgleich doch schon die Thessalonicherbriefe in dem *κατέχον* bereits ein Moment der Entwicklung und weiteren Vorbereitung setzen; aber je mehr sich ihm die Bedeutung des eigenen Werkes enthüllt, desto mehr tritt neben den Gedanken des Gerichts auch der einer inneren Entwicklung. Diesen Eindruck macht schon 1 Cor. 15; namentlich ist hier auch schon die Folgerung aus der Auferstehung Christi gezogen, daß die Parusie einen total neuen, verklärten Weltzustand einleiten werde, daß darum in diesem, mit der Parusie eintretenden, neuen Aeon keine Zeit zur Weiterverbreitung des Evangeliums, zur Unterwerfung der Heidenwelt u. s. w. vorhanden sein werde, während die Urgemeinde sich offenbar von der dem Spott des Sadducäismus verfallenen pharisäischen Meinung einer Auferstehung zum diesseitigen Leben, einer Parusie Christi zur Herstellung eines irdischen Gottesreichs, noch nicht ganz losgemacht hatte. Die weitere Consequenz dieses paulinischen Standpunkts, wonach die Parusie eben die letzte Vollendung des indessen seinen Gang zum Ziele gehenden Gottesreichs ist, ist die im Römerbrief Cap. 11 vorgetragene Anschauung, wonach die Fülle der Heiden und hernach erst Israel zum Glauben kommt. Gleichzeitig nimmt dann auch die Erwartung des Gerichts eine etwas andere Färbung an. Während offenbar bei der Zusammennahme des Gerichts über Israel mit dem Weltgericht das letztere mehr die Färbung des ersteren bekam, das Gericht also in der alttestamentlichen Form eines Rachetags erschien, schließt sich die paulinische Anschauung 2 Cor. 5, Röm. 2 mehr an die vom Herrn selbst schon in der Bergrede und wieder Matth. 26 ausgeführte Anschauung vom Gericht als einem im engeren Sinne richterlichen, die Momente der Schuld bei den Einzelnen individuell abwägenden Acte an, und wir werden vielleicht sagen dürfen, daß gerade eine solche Anschauung vom Gericht mehr der Voraussetzung einer längeren Entwicklung des Reichs Gottes entspricht. Wir finden

also bei Paulus die beiden Anschauungsweisen, die in den Reden des Herrn selbst bezüglich der Parusie sich antinomisch entgegenstehen, wieder, nur mehr als ein Nacheinander und concreter ausgeführt (namentlich 1 Cor. 15, Röm. 11).

Einen Versuch, die beiden Seiten auf Grund der alttestamentlichen Weissagung in Eins zu bilden und damit die Schlußkatastrophe weiter auszumalen (s. den ersten Art., Jahrb. 1868, IV, S. 580), bietet die Offenbarung dar. Das große messianische Gericht war einmal an das Ende gerückt und mehr und mehr war man auch zu dem Verständniß gekommen, daß dieses Gericht mit einer Alles umfassenden Weltkatastrophe verbunden sei, daß das Jerusalem des vollendeten Gottesreichs ein Jerusalem droben sei. Damit schien denn die Möglichkeit wegzufallen, daß die alttestamentliche Weissagung von einer diesseitigen Reichsherrlichkeit in wörtliche Erfüllung gehe. Um diese beiden sich ausschließenden Standpunkte in Eins zu vereinigen, wird nun die Parusie in zwei Acte zerlegt. Der erste führt die irdische Reichsvollendung herbei, aber die eigentlich himmlische Vollendung geht erst durch ein Gericht über die innerhalb dieser Reichsvollendung noch latent gebliebene und plötzlich hervorbrechende Macht der Bosheit hindurch. Diese Anschauung scheint den beiden Seiten der Antinomie gerecht zu werden, sie setzt einerseits das Reich Gottes als eine herrschende Weltmacht, andererseits erklärt sie doch wieder, wie die Gemeinde beim Kommen des Herrn als die Gemeinde der Wenigen unterdrückt ist. Diese Lösung der Antinomie ist gewiß zu beachten; auch wir werden kaum eine andere Vereinigung der beiden Standpunkte auf Grund der Geschichte finden können als die, daß das Reich Gottes bis zu irgend einem Maße die ganze Welt durchdringt, daß sich kein Volk und kein Verhältniß dem Einfluß des Gottesreichs ganz entziehen kann, daß aber die volle Bürgerschaft des Gottesreichs doch verhältnißmäßig nur Wenigen zu Theil wird, die darum auch durch eine kräftige Reaction der innerlich noch nicht völlig überwundenen Weltmacht in die äußerste Bedrängniß gerathen können, — nur wird man die äußerliche Form, in welcher dieser Lösungsversuch sich darstellt, nicht premiren dürfen. Läßt man nur den Versuch, eine äußerlich wörtliche Erfüllung dieser Weissagung zu erweisen, fallen, so wird man die augustinisch-hengstenbergische Erklärung des Millenniums nicht mehr so völlig incongruent finden.

Wir hätten vielleicht das Recht, in der Eschatologie der Apokalypse den Höhepunkt neutestamentlicher Eschatologie zu sehen, wenn sich

nicht noch fragen würde, ob nicht im Evangelium Johannis eine total andere und vielleicht noch höhere Eschatologie sich finde.

Es ist nun die Thatsache allerdings unleugbar, daß in diesem Evangelium eschatologische Reden in dem Maß und in der Art wie bei den Synoptikern sich nicht finden, daß der Blick hier vielmehr auf die Zeit nach der Auferstehung, auf die unsichtbare Wiederkunft Christi gelenkt wird. Und so hat denn auch neuestens z. B. Pfleiderer in seinem Buche über Religion (II, S. 479 ff) auf dies Evangelium sich berufen, um die Ansicht zu begründen, daß erst mit Aufhebung der in der Parusieerwartung gipfelnden eschatologischen Hoffnung der Urkirche das Christenthum seinen Lauf in der Geschichte habe beginnen können, — der mystische Standpunkt des johanneischen Evangeliums, auf dem das Subject unmittelbar im Bewußtsein des inneren Heilsbesitzes sich befriedigt fühle, habe erst die weitere geschichtliche Entwicklung ermöglicht. Wir können einer solchen Anschauungsweise keineswegs beipflichten. Einmal fragt sich schon, ob nicht eben das Johannis-Evangelium vermöge seines mystischen Standpunkts unhistorischer ist als die synoptischen Evangelien, bei denen der Begriff der *βασιλεία Θεοῦ* durchherrscht. Wie das letztere von dem Standpunkt aus, auf dem das Pfleiderer'sche Werk steht, in gewissem Sinn ganz unbedingt, ja vielleicht in viel höherem Maße, als uns billig dünkt, zugegeben werden wird, wenn er auch von diesem Standpunkt aus der Bemerkung Weizsäcker's beipflichten wird, daß im johanneischen Evangelium Alles wie zum Voraus fertig erscheint, so wird man daraus auch weiter folgern dürfen, daß der mystische Standpunkt auch in anderem Sinn unhistorisch ist, d. h. daß er keinen Anstoß zur Weltarbeit giebt. Eine in der Gegenwartigkeit des Heilsguts befriedigte Gemeinde hätte eben am wenigsten Bedürfnis, in der Welt viel zu arbeiten und noch etwas Weiteres zu erstreben. Wir möchten aber auch fürs Andere keineswegs zugeben, daß der Standpunkt dieses Evangeliums ein so einseitig mystischer sei. Daß der theologische Standpunkt des Evangeliums die Parusieerwartung nicht ausschließe, das ist schon aus dem ersten Brief Johannis ersichtlich, wo diese Erwartung sich bei gleichem theologischen Standpunkt findet. Man muß also zum Voraus darauf verzichten, diese Erwartung als mit dem ganzen Standpunkt unvereinbar zu erweisen. Dann aber findet sich die Erwartung auch Joh. 21 wieder, in einem Kapitel, das doch — man mag über seine Aechtheit denken, wie man will — aus johanneischen Kreisen stammt und nachjohanneisch ist. Im Evangelium selbst

zeugt Joh. 5, 29. 30 von der Erwartung einer allgemeinen leiblichen Auferstehung. Ebenso weist Joh. 16, 2—4 auf die mit der Parusieerwartung in so nahem Zusammenhang stehenden Leiden der Jünger vor der Wiederkunft hin. Aber wir möchten nicht nur bei solchen einzelnen Stellen stehen bleiben: weist nicht gerade der schroffe Gegensatz von Licht und Finsterniß, von Welt und Jüngerschaft auf die Nothwendigkeit auch einer äußeren Lösung hin? Liegt nicht in der Art, wie gerade bei Johannes die Thatsächlichkeit des Todes und der Auferstehung betont wird, ein Hinweis auf die dogmatische Bedeutung derselben, die doch wohl nur auf einem Standpunkt so groß sein kann, der von dem idealistisch-mystischen, gegen den äußeren Tod so ziemlich gleichgiltigen, möglichst fern abliegt? Es muß eben am Ende der Versuch, das johanneische Evangelium in Bezug auf die Parusie zum Standpunkt der Immanenz herüberzuziehen, ebenso scheitern wie derselbe Versuch in Bezug auf die Wunder. So einladend die symbolischen Beziehungen der Wunder hier für den Versuch einer rein geistigen Deutung sind, so tritt uns doch gerade in diesem Evangelium das Wunder in einer Außerlichkeit und Bestimmtheit entgegen, welche manche idealistische Freunde des Evangeliums schon in Verlegenheit gebracht hat. Allerdings schaut das Evangelium überall in den Anfängen schon die Vollendung, — wie der Herr selbst von Anfang an fertig ist, so stehen sich auch die Gegensätze innerhalb der Welt gewissermaßen von Anfang an als fertige gegenüber, was ja bekanntlich Hilgenfeld zu der Behauptung einer eigentlich gnostischen Grundlage des Evangeliums veranlaßte. Durch dieses Fertigsein kommt ein Hauch der Ruhe, der Vollendung über dieses Evangelium, der allerdings die eigentliche Bewegung des Kampfes und damit auch den Blick auf das erst zu erreichende Ziel des Kampfes in den Hintergrund treten läßt, aber die Nothwendigkeit einer äußerlichen Vollendung so wenig ausschließt als die schon vorher vorhandene Verklärung Christi seine spätere Verklärung durch die Auferstehung. Haben doch auch in diesem Ev. die Jünger Christi die Aufgabe, extensiv eine Vollendung erst herbeizuführen, z. B. 10, 16. 17, 22. 23, und sollte diese Vollendung möglich sein ohne gleichzeitig auch äußerlich sich vollziehende *κρίσις* über die Welt? So sehr die eigenthümliche Auffassung des johanneischen Evangeliums anzuerkennen ist und so werthvoll dieselbe gerade für diejenigen ist, die in ihr — zum mindesten als Grundlage — die treue Erinnerung ächter Reden des Herrn anerkennen, so dürfte doch das Resultat einer genaueren Be-

trachtung kein anderes als das sein, daß auch dies Evangelium die Anknüpfungspunkte enthält für das Wesentliche synoptischer Eschatologie, beziehungsweise Parusie, Gericht und Auferstehung Christi und der Todten auch nach ihrer äußerlichen Seite voraussetzt und einerseits Anklänge an den Gedanken einer sieghaften Durchführung des Gottesreichs wie andererseits an den schwerer Verfolgung enthält.

Das sind nun aber auch die einzig wesentlichen Momente newtestamentlicher Eschatologie, die wirklich dogmatischen Werth haben. Man kann es versuchen, die weiter gehenden apostolischen Aussagen unter sich und mit dem ganzen Reichthum der Darstellung der Apokalypse in Harmonie zu setzen, — man wird es nie zu einem eigentlich dogmatischen Gebilde bringen und unsere Zeit so wenig als die frühere wird den zukünftigen Geschlechtern trotz alles Fleißes auf diesem Gebiet Resultate hinterlassen, auf denen die Folgezeit weiter bauen kann. Zwar wird selbst die Dogmatik nicht, noch viel weniger die Predigt oder gar die Hymnologie ganz darauf verzichten können, die Fäden dieser Grundgedanken unter sich in Verbindung zu setzen, die Lücken, welche der Vorstellung übrig bleiben, auszufüllen, und sie hat für dieses Geschäft in dem reichen Schatz der apostolischen Schriften incl. der Apokalypse reiche Vorgänge und einen Regulator für die eigene Phantasie, aber es kann ihr nicht zugemuthet werden, alles Einzelne aus diesen Schätzen gleichmäßig zu verarbeiten, sie wird sich jedoch sehr in Acht nehmen müssen, ihren Aussagen über diese Gegenstände den gleichen Werth beilegen zu wollen wie den Aufstellungen über andere Gegenstände des Glaubensinhalts. Die Geschichte der Zukunft, auch wenn sie eine göttlich geordnete ist, kann ihrer Natur nach nicht zum Voraus dogmatisch fixirt werden, das hieße nicht nur, in die Prärogative Gottes eingreifen, der seiner Macht Zeit und Stunde, damit nothwendig auch die speciellen Wege, auf denen er das Ziel herbeiführen will, vorbehalten hat, das hieße geradezu, die Geschichte doketisch machen, das lebendige Gneinander menschlicher Freiheit und göttlichen Thuns zerstören. Wir können jetzt wohl im Lichte der Erfüllung eine Christologie des Alten Testaments construiren, eine dogmatisch abgeschlossene Christologie des Alten Testaments vor Christus war aber nicht das kleinste Hinderniß, mit dem der wahrhaftige Christus zu kämpfen hatte. Die Geschichte lehrt uns, daß dogmatisch abschließende eschatologische Systeme mancfach die, welche sich in ein solches System gefangen hatten, blind machten gegen die thatsächliche Fortbewegung des Gottesreichs. Da ein solcher dogmatischer Abschluß vorläufig gar nicht möglich

ist, ohne daß ein Moment der neutestamentlichen Grundgedanken verflürzt wird, so sehen wir, wie in der Gegenwart die, welche die transcendente, gerichtliche Seite des Weltabschlusses zur Grundlage des eschatologischen Systems machen, in Gefahr stehen, blind zu werden gegen die Bedeutung, welche allerdings das „unbewußte“, sauerartig die Welt durchdringende Christenthum hat, während die, welche diese transcendente, gerichtliche Seite als bloße zufällige Form ansehen wollen und die Eschatologie nur als den immanenten Verklärungsproceß der Menschheit beschreiben, in Gefahr stehen, die Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens und Lebens preiszugeben, die Schranken zwischen Reich Gottes und Welt voreilig einzureißen. Man vergesse also nicht, daß die eschatologischen Lehrstücke prophetische sind.

Darum haben sie aber nicht geringe Bedeutung in der Dogmatik. Im Gegentheil sie sind nothwendige, integrirende Elemente derselben. Wie Kant's Ideen der reinen Vernunft, so haben die eschatologischen Grundgedanken des Neuen Testaments einen regulativen Gebrauch, — nur daß wir ihnen nicht bloß wie Schleiermacher subjective, bloß problematische Geltung zuschreiben, sondern an eine Realisirung dieser göttlichen Gesetze glauben, in Folge deren sie dann wirklich constitutiv werden. In diesem Sinne haben diese Grundgedanken gerade für unsere Zeit einen ganz besonderen Werth. Gerade sie geben das sicherste Kriterium für den supranaturalistischen Charakter einer Dogmatik ab. Die moderne Dialektik hat die dogmatischen Begriffe so in Fluß gebracht, daß es in der That schwer hält, sofort eine runde Antwort über die Frage zu bekommen, zu welcher Grundanschauung sich ein Theolog bekennt, ob zu einer pantheistisch immanenten oder einer wahrhaft theistisch-supranaturalen. So bedeutende Werke wie Weizsäcker's „Untersuchungen“, Rein's kleineres und größeres Werk über das Leben Jesu lassen in dieser Beziehung sehr im Unklaren. Ob die Offenbarung in Christo wirklich objectiven Charakter habe, objectiven Charakter im vollen Sinn, ob die Auferstehung volle Realität habe oder nicht, — das bleibt namentlich bei dem ersteren doch immer in der Schwebe. An den eschatologischen Fragen muß sich's entscheiden, was man eigentlich meint. Es ist deshalb, wie bereits hervorgehoben, sehr zu bedauern, daß die beiden genannten Männer sich nicht näher auf diese Fragen eingelassen und sich mit einer kurzen Abweisung der Parusieerwartung begnügt haben. Man kann wohl an der Art der Parusie Vieles für bloße Form, für zeitliche Vorstellung halten, — der Gedanke der leibhaftigen Wiederkunft, der

Wiederkunft namentlich zum Gericht, bildet unseres Erachtens einen so integrierenden Bestandtheil des messianischen Bewußtseins Jesu, daß man sich sehr besinnen muß, hier vorschnell auszuscheiden, was der eigenen Weltanschauung nicht convenirt. Giebt man aber die Parusie zu, so gewinnt erst der Theismus seine volle Garantie. Der thatsächliche Weltabschluß, dessen man wartet, zeigt, in welchem Sinne der Begriff der Schöpfung gemeint ist. Nur wenn wir einer concreten Vollendung des Gottesreichs warten dürfen, kann sich zeigen, daß die Sünde nicht etwas dem Menschen Nothwendiges ist; nur unter dieser Voraussetzung gewinnt die Christologie wahrhaft objective, nicht bloß phänomenologische Bedeutung, nur unter dieser Voraussetzung erhalten Offenbarung und Wunder ihre nothwendige Stellung in der Dogmatik. Wir können mit einem Worte sagen: hier erst, an der Eschatologie, scheiden sich wahrhaft die teleologische und die bloß causale Weltanschauung. Denn ein wahrhaftes *τέλος* ohne eine göttliche Wunderthat zum Weltabschluß giebt es eben nicht. Eine bloß immanente Entwicklung wird es doch höchstens zu einer Approximation bringen, kann nie fertig werden, und der Fortschritt bleibt Schein. Wie schon gezeigt, kann die bloße Setzung der Unsterblichkeit diesen Mangel nie verdecken, denn der Einzelne kann wahrhaft zur *τελείωσις* nur kommen mit dem *τέλος* des ganzen Gottesreichs, ohne dieses *τέλος* und die Aussicht auf persönliche Theilnahme daran ist das Fortleben der Seele etwas Schattenhaftes. Wie tief diese Fragen der Eschatologie im Lauf der ganzen Kirchengeschichte und nicht minder in der Gegenwart in die ganze Lebensgestaltung der Kirche und der Einzelnen eingreifen, suchte die ganze bisherige Arbeit zu erweisen. Darum, glauben wir, hat bei den vielverschlungenen Bewegungen der Gegenwart die Kirche ein Recht, von ihren theologischen Leitern und Führern zu verlangen, daß sie durch ihre Stellung zu diesen Fragen klar und deutlich Farbe bekennen, und wir sind überzeugt, daß die Kirche, wenn sie ihre Identität mit der Urkirche — nicht nur mit der ersten apostolischen — festhalten, wenn sie wirklich eine christliche Kirche bleiben will, darauf bestehen muß, daß auch die wesentlichen Punkte ihrer Hoffnung, Parusie, Auferstehung, Gericht, Welterneuerung, ihr erhalten bleiben, wenn sie auch andererseits als Kirche, um nicht zur Secte zu werden, eine gewisse *ἐποχή* festhalten muß gegenüber einer einseitigen Betonung eines der beiden Momente der großen Antinomie zwischen der mehr gerichtlichen und der mehr vollendenden Seite der Parusie.

Studien über die Theologie Melanchthon's.

Von

A. Herrlinger,

Repetenten am Stift in Tübingen.

Es sind nunmehr zehn Jahre verflossen, seit die Secularfeier zum Gedächtniß Melanchthon's einer Reihe von Schriften das Dasein gab, welche Leben und Wirken des großen „Mit- und Hauptreformators von Deutschland“ zum Gegenstande hatten. Schon früher haben Walke und mein verehrter Lehrer Dr. Vanderer in seinen vielen benützten, an umsichtiger Objectivität und treffendem Blick für die melanchthonische Eigenthümlichkeit unerreichten Abhandlungen in der Real-Encyclopädie auch über die Theologie Melanchthon's neues Licht verbreitet. Ebenso ist Dorner's Werk über die Geschichte der protestantischen Theologie reich an Anerkennung wie an fruchtbaren Gesichtspunkten für Melanchthon's theologische Bedeutung. Vielleicht dürfte es nun nicht ganz überflüssig erscheinen, wenn im Folgenden versucht wird, die mannichfache Anregung, welche namentlich die beiden letztgenannten Theologen für diesen Gegenstand gegeben haben, nutzbar zu machen für die Durcharbeitung und Zusammenfassung des so reichen Einzelmateri als melanchthonischer Theologie, wie es in den acht- und zwanzig, Melanchthon gewidmeten Bänden des corpus reformatorum in fast zu großer Fülle vorliegt. Solche Specialuntersuchungen könnten wohl auch einen Beitrag liefern für die objectiv e Würdigung der originellen Construction protestantischer Lehr- und Kirchengeschichte, welche Heppe auf das System der melanchthonischen Dogmatik gegründet hat. Wer diesem Gegenstand irgend ein eingehenderes Studium gewidmet hat, der kann sich gewiß der Erkenntniß nicht verschließen, daß in dieser Geschichtsauffassung nach ihrer dogmengeschichtlichen Seite des Wahren gar Vieles enthalten ist. Nicht nur, daß durch dieselbe es für den Unbefangenen definitiv unmöglich gemacht

ist, die gesammte Lehrentwicklung der Reformationszeit mit der Brille der F. C. und ihrer Glossatoren anzusehen, das Bedeutende auch der positiven Aufstellungen Heppe's darf um so weniger verkannt werden, wenn Autoritäten wie Rothe (in der heidelberger Festschrift von 1860) und Baur (Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 280) die Resultate desselben sich zu eigen gemacht haben. Letzterer hat noch ausführlicher in der Abhandlung über das Princip des Protestantismus in den theolog. Jahrbüchern 1855, S. 1 ff., für die Construction der protestantischen Lehrgeschichte den Philippismus als ein gleich selbstständiges System neben das lutherische und calvinische gestellt. Aber auch bei Dorner bildet den Inhalt des zweiten Abschnitts der deutschen Reformationsgeschichte die Dialektik der lutherischen und einer in sich geschlossenen melanchthonischen Richtung, — Zeugnisse genug dafür, daß die Heppe'sche Hervorhebung des Philippismus durch die Beschränkung seiner Bedeutung auf einzelne Abweichungen schwerlich erledigt ist. Aber das Maß der theologischen Eigenthümlichkeit Melanchthon's und ihr eigentlicher Inhalt dürfte doch noch einer genaueren Bestimmung, einer schärferen Umgrenzung fähig, namentlich aber dürfte das Verhältniß der melanchthonischen Theologie zu der Luther's einer andern Formulirung bedürftig sein, als wir dies bei Heppe finden. Seine früheren Bestimmungen des eigenthümlich Melanchthonischen in der Schrift über die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche, dann in der Geschichte des deutschen Protestantismus sind als theils zu modern, speculativ gefärbt, theils als zu allgemein gehalten von vielen Seiten bezeichnet worden. Die Dogmatik des deutschen Protestantismus aber ist durch ihre Methode schwerlich geeignet, die Heppe öfters entgegengehaltene Frage zu beantworten, was denn Melanchthonianismus sei. Denn indem sie den altprotestantischen Lehrbegriff aus Melanchthon, Bucer, Luther, Brenz u. A. zusammenconstruirt, kann sie wohl das Verdienst beanspruchen, den factischen Beweis für die Existenz einer deutsch-protestantischen Gemeinlehre vor 1580, resp. 1555, geliefert zu haben. Das schließt aber, wie Heppe öfters selbst zugestehen muß, die bedeutsamsten Differenzen zwischen den dogmatischen Anschauungen der einzelnen Reformatoren nicht aus, liefert also den Beweis gerade nicht, daß der altprotestantische Lehrbegriff mit dem melanchthonischen identisch, Melanchthon der „eigentliche Träger der confessionellen Entwicklung“ gewesen sei; ja diese Methode läßt, wie jedes harmonistische Verfahren, gerade das individuelle Gepräge des

Einzelnen nicht so hervortreten, wie es wünschenswerth wäre. Denn nur wenn die theologische Individualität Melanchthon's in ihrer Besonderheit und in ihrem innern Zusammenhang aufgefaßt wird, kann das Verhältniß derselben zu Luther's und Calvin's Theologie wie zu den Lehrsätzen seiner eigenen Schule objectiv bestimmt werden, und darin wird dann wenigstens ein Hauptmoment für die Entscheidung der Frage zu finden sein, welche Würdigung die Theologie der F. C. zu erfahren hat, der Frage, ob die F. C., wenn sie eine Abweisung des späteren „Melanchthonismus“ (Vanderer bei Herzog, Bd. XI, S. 545) unstreitig gewesen ist, deswegen als ein vollständiger Sieg des antinelanchthonischen Lutherthums (Baur, Kirchengeschichte, IV, 331), als ein Abfall von der gesammten altprotestantischen Tradition, speciell von der Theologie Melanchthon's zu bezeichnen ist. Hierzu sollen die folgenden Blätter einen Beitrag geben.

I. Die Rechtfertigungslehre Melanchthon's im Zusammenhange mit den gleichzeitigen Theorien und mit Rücksicht auf die neuesten Controversen.

Wir beginnen mit einem Lehrstücke, in welchem ein theologischer Dissensus Melanchthon's von der lutherischen Gemeinlehre am wenigsten sich nachweisen läßt. Was z. B. Chemnitz in seinen loci zu Melanchthon's Ausführung hinzuzufügen weiß, das ist lediglich exegetischer, dogmengeschichtlicher und polemischer Apparat, höchstens eine noch genauere Bergliederung und eine etwas andere Stellung des Imputationsbegriffs, im Uebrigen bleibt der articulus de justificatione, wie ihn Melanchthon zuletzt umschrieben, selbst in den Punkten, welche bei ihm nicht zu vollkommener Klarheit herausgearbeitet scheinen, unangefochten unter der Reihe der Bestimmungen, in quibus magister tenetur. Aber dennoch ist dieser Artikel wegen seiner centralen Stellung im lutherischen Lehrganzen besonders geeignet, die Methode der dogmatischen Thätigkeit Melanchthon's, seine Stellung zur Schrift, sein Verhältniß zu dem sich bildenden und weiter ausbildenden confessionellen Gesamtbewußtsein der Kirche kennen zu lehren, die als ihren Fundamentalartikel die Rechtfertigung aus dem Glauben nennt. Speciell jedoch erhält Melanchthon's Verhältniß zu Luther's Theologie an dieser Stelle klares Licht. Es wird wohl sein Bemenden haben bei dem auf den unwichtigsten Inductionsbeweis gestützten Urtheil von Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, I, 50: „Melanchthon verleugnete sich selbst nicht so weit, um auch

den ganzen Luther sammt den von diesem allein ausgehenden Vehrtrieben in sich aufzunehmen.“ Vergl. Vanderer in Herzog's Real-Enc., Bd. IX, S. 289. Die Berechtigung dieses Urtheils tritt in den objectiven Dogmen noch schlagender hervor; aber wichtiger und folgenreicher, weil auch durch die gnesiolutherische und ostandristische Reaction nicht mehr ganz ausgeglichen, war Melanchthon's reflexionsmäßige Zersekung jenes ebenso mystisch tiefen als biblisch wahren Begriffs vom rechtfertigenden Glauben, der das eigentliche Herzblatt in Luther's Theologie bildet.

Immerhin dürfte aber auch aus den nachstehenden Bemerkungen aufs Neue erhellen, wie Melanchthon's größtes theologisches Verdienst darin bestand, daß er gerade in der Zeit, in welcher er trotz des beginnenden Widerspruchs doch noch als der allberehrte praeceptor Germaniae an der Spitze der deutsch-evangelischen Kirche stand, nicht aufhörte, von Luther zu lernen.

A.

Die Ausbildung der Rechtfertigungslehre im Gegensatz zum Katholicismus — bis 1548.

1. a. Es ist auffallend, wie spät verhältnißmäßig der forensische Rechtfertigungsbegriff in den Vehrchriften der lutherischen Kirche zum Durchbruch kommt. Bei Luther tritt das Moment der Sündenvergebung und Gerechtnahme eigentlich erst im großen Commentar zum Galaterbrief als das überwiegend betonte Moment im Begriff der justificatio hervor, während dieser Begriff die innere Umwandlung des Subjects doch immer mitbeseßt. Und fast gleichzeitig finden wir die erste genaue Ausführung des forensischen Rechtfertigungsbegriffs in der zweiten Ausgabe der melanchthon'schen loci. Bei beiden Reformatoren erfahren wir viel eher, was rechtfertigender Glaube als was Rechtfertigung sei. Natürlich, weil dieselben in erster Linie gar keine Dogmatik, sondern eine praktische Anweisung über den wahren Heilsweg bezweckten, eine Reinigung desselben von den mancherlei Hemmnissen und Unfreiheiten, wie von den falschen Beförderungs- und Sicherungsmitteln, welche der Katholicismus dem heilsbegierigen Subjecte an die Hand gab; oder, wenn wir noch weiter zurückgehen, es ist vollkommen entsprechend dem Grundgesetz religiöser Psychologie, daß sich den Reformatoren die „religiöse Selbstebeurtheilung aus dem Bewußtsein der Gnade“ nur sehr allmählich in eine Theorie von der richtigen Aneignung der Gnade umsetzt. So

finden wir bei Melanchthon gerade in den eigentlichen Reformationsjahren, d. h. bis zu den loci von 1521 incl., die merkwürdige Erscheinung, daß der Begriff des Glaubens von Anfang an mit aller Entschiedenheit evangelisch, der Rechtfertigungsbegriff noch der traditionelle, augustinisch-thomistische ist, während doch daneben, im Zusammenhang mit dem neuen Begriff vom Glauben, immer heller jener Centralgedanke evangelischer Heilslehre aufleuchtet, den die folgende Generation allein der solennen Bezeichnung *justificatio* für würdig hielt. So giebt die erste Vorarbeit für die loci, die *theologica institutio* von 1519, als den Sinn der paulinischen *justitia ex fide* an: *nullum opus potest affectum immutare, sed sola fides impetrat justitiam, hoc est innovationem nostri*, C. R. 21, 56. Es ist also der Begriff „Wiedergeburt“ als einer entscheidenden, im Glauben anzueignenden Gottesthat, der hier an die Stelle des pelagianischen Begriffes der Selbstbesserung gesetzt wird. 7, p. 178: *cum fidei justificatio tribuitur, misericordiae Dei tribuitur, humanis conatibus, operibus, meritis adimitur*. Es ist ebenso sehr durch diesen, im gegnerischen Systeme vorliegenden, ethischen Gegensatz als durch Melanchthon's eigene, von Anfang an lebendige Richtung auf das Ethos des Christenthums bedingt, wenn jene Erstlingschrift im Begriffe der Wiedergeburt zunächst nicht die Herstellung eines neuen Verhältnisses zu Gott, sondern die innere Ermöglichung eines neuen Verhaltens gegen Gott fixirt. Es handelt sich in der *justificatio* um die Herstellung einer wahren *justitia*, d. h. der *perfecta virtus*, quae et solida et constans esset et ex animo bearet nos, 21, 50. Dies ist nun bei der eigenthümlichen ethischen Organisation des Menschen nur durch göttliche Einsenkung eines neuen Lebenstriebes in die innerste Tiefe seiner geistigen Substanz, d. h. seines Willens, möglich. Dieser ist nämlich wohl der fruchtbare Grund, aus dem die Affecte aufsteigen, aber für sich, ohne göttliche Einwirkung, keineswegs im Stande, aus der Erregung des einzelnen Affects sich in sich selbst zu reflectiren und so seine innere Macht über die Affecte zu bewahren. Er ist selbst nichts als die Totalität der Affecte, deren gegenseitiges Machtverhältniß durch ihre physische Energie bestimmt wird. Der Gesamtwillen wird widerstandslos von dem stärkeren Affect bestimmt. Dies war nun im Urstand die Gottesliebe, aber sie war es nur durch den Beistand des h. Geistes. Nachdem der Mensch in Folge des adamitischen Falles sich selbst überlassen ist, ist jener spirituelle Trieb der Selbstsucht unterlegen, der

Wille völlig der Knecht der fleischlichen Selbstliebe geworden. Die Herstellung sittlicher Rechtbeschaffenheit, die *justificatio*, kann also nur in der Wiedererweckung eines höheren Lebenstriebes bestehen, durch Einströmung des *spiritus justificans*, XXI, 51. 53. 90. Hierbei kommt der Glaube als aufnehmendes Organ in Betracht, aber auch als eine der theologischen Tugenden, in deren Erzeugung die Rechtfertigung besteht; deshalb kann S. 53 gesagt werden: der neue Affect, den uns Christus verdient hat und der Gnade heißt, hat drei Theile: *fides*, *spes*, *caritas*. Diesen thomistischen Begriff von *justificatio* geben auch die *loci* von 1521 vielfach noch. So, wenn gesagt wird, daß die Rechtfertigung erst begonnen habe, weil wir nur die Erstlinge des Geistes besitzen, S. 178, daß die *poenitentia* eben nichts Anderes sei als die *justificatio*, p. 216. Aber die traditionelle Anschauung wird hier von innen heraus umgebildet, indem sich mit verstärkter Macht das protestantische Heilsbewußtsein, sein ganz überwiegendes Interesse an einer unerschütterlichen Heilsgewißheit, das specifisch lutherische Interesse an der Sündenvergebung in ihrer entscheidenden Bedeutung auch für die ethische Neubelebung des Menschen, geltend macht. Schon die *theologica institutio* hat erkannt, daß die paulinische Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben eine Beziehung auch habe auf die Beruhigung des Gewissens und die Tilgung der vergangenen Sünden. XXI, 55: *cum delictum fuerit, nullis operibus tranquillabis conscientiam, sed sola fide in Christum pacaberis, qua credis ipsum iniquitates nostras tollisse*. Den nächsten Schritt, zwischen Sündenvergebung und ethischer Erneuerung ein richtigeres Verhältniß herzustellen, als dies dem Katholicismus gelungen war, macht die sogenannte *lucubratiuncula*, jenes von Melanchthon selbst später verworfene Concept der *loci* (von 1520), und zwar zunächst von der objectiven Seite, durch Umbildung des Begriffs *gratia*. Bisher hatte Melanchthon unter *gratia* mit Augustin und Thomas von Aquino den infundirten *Habitus* der *fides* etc. verstanden. Nunmehr unterscheidet er, zweifelsohne in directem Anschluß an Luther's Ausführungen im kleinen Commentar zum Galaterbriefe von 1519¹⁾, die Gnade Gottes als die innere Willensbewegung in Gott, vermöge deren er sich zu erlösendem Wirken im Menschen bestimmt, von dieser Immanenz Gottes im Menschen, welche nunmehr als *donum*, als *opus* *defluxum gratiae* be-

¹⁾ Erlang. Ausg. 3, 262; vgl. Vorrede zum Römerbrief, 1522, S. A. 63, 123.

zeichnet wird, Röm. 5, 10. Eben nur in der Voraussetzung, daß Gott schon vergeben hat, kann es als möglich gedacht werden, daß er auch real in den Sünder zu dessen ethischer Neugestaltung sich herniederläßt. Damit war denn der Grundfehler der thomistischen Lehre überwunden, daß sie die Sündenvergebung nur als ein consequens der infusio gratiae zu fassen, also vermöge des rein quantitativen Charakters der letzteren dem Subject nie eine volle und ganze Verzeihung, eine definitive Aufnahme in den Gnadenstand zu vermitteln weiß. Denselben Gedanken geben dann die loci von 1521, S. 157, und stellen ihn noch deutlicher ins Licht, indem sie ihm eine subjective Wendung geben. Nämlich jene neue ethische Richtung, die Liebe zu Gott, kann nur entstehen in einem Gemüth, das der sündenvergebenden Gnade Gottes im Glauben schon gewiß geworden ist, S. 181. Es ist dies aber der durchschlagende Gedanke, den Melanchthon auch später immer aufs Neue dem Thomismus entgegenhält, dessen infusio caritatis ohne vorgängige Sündenvergebung nur aussieht wie ein ethischer Proceß, in Wahrheit aber die reine Magie ist, weil sie die ethische Vermittelung im Uebergange von der Furcht des erschreckten Gewissens zur Liebe Gottes nicht findet; vgl. apol. 66, 36. 62, 17; Aug. 21, 24. Also die Darbietung und Zueignung der Sündenvergebung muß das grundlegende Moment des Heilsprocesses sein. So heißt es schon 1520: *condonatio est summa Christianismi. Evangelium est praeconium, quo condonatur delictum et monstratur Christus, qui spiritum conferat*, 21, 29, und in den loci: *Novum testamentum est remissio peccatorum et donatio spiritus sancti*, p. 202.

b. Damit sind die Grundgedanken der evangelischen Heilslehre klar und sicher, in richtigem Verhältniß herausgestellt. Sie sind aber mit dem paulinischen Terminus *justificatio* noch keineswegs in ein sicheres Verhältniß gesetzt. Es ist exegetisch noch nicht bewiesen, daß unter *δικαιῶν* der forensische Act zu verstehen sei, welcher einfacher „Sündenvergebung“ heißt. In dem bisher entwickelten Zusammenhange hat man kein Recht, die nachstehende, oft in forensischem Sinne citirte Stelle schlechthin so zu deuten: *justificamur, cum mortificati per legem resuscitamur verbo gratiae seu evangelio condonante peccata*. Diesen weiteren Schritt, die forensische Fassung des *δικαιῶν*, sehen wir vielmehr erst angebahnt in den *annotationes in epistolas Pauli ad Romanos et Corinthios*, Norimb. 1522. Und es ist sicher eine bedeutende Instanz zu Gunsten der forensischen

Rechtfertigungslehre, daß diese Fassung des paulinischen Begriffs bei ihrem eigentlichen Urheber aus Gründen exegetischer Treue, nicht aus dogmatischer Begehrlichkeit entstand, nämlich einfach durch die Anerkennung nachstehender exegetischer Thatsachen: Nach der Lehre des Apostels Paulus wird die δικαιοσύνη aus Glauben im Glauben geöffnet, d. h. sie kommt zu Stande ohne Zuthun eigener Werke, also *justitia Dei ejusmodi est, quam imputat nullorum operum respectu*, C. 3, B. 2. Das heißt: *quisquis promissionem arripit et credit*, Christum satisfecisse pro peccatis et propter Christum dari spiritum sanctum, illum Deus reputat justum et servat. Und wie nach Röm. 3 dem Glauben Gerechtigkeit angerechnet, d. h. das gläubige Subject so angesehen und behandelt wird, als hätte es Gerechtigkeit, so ist in diesem Positiven, der *imputatio justitiae*, das Negative unmittelbar schon enthalten, daß dem Gläubigen die Sünde nicht zugerechnet, also vergeben wird, C. 3, D. 1. Also jedenfalls in den Stellen des Paulus, welche ex professo von der δικαιοσύνη Θεοῦ handeln, ist darunter das Gnadenurtheil Gottes zu verstehen, kraft dessen der Sünder in das Verhältniß des Friedens mit Gott eintritt, und als präciser Sinn der paulinischen Formel ergiebt sich der einfache Gedanke: *Si animus agnoscens peccatum suum arripiat promissionem de Christo et confidat sibi ignosci noxam, sic talis jam recipitur in gratiam*. Ganz dasselbe Ergebniß liefert noch die *dispositio in ep. ad Rom.* von 1529, z. B. C. R. XV, 443 sq.: *Evangelium Dei justitiam vocat hanc, qua Deus reputat nos justos; 454: justificatio est remissio peccatorum, item justificari est non imputari peccata* ¹⁾. Ganz denselben Begriff gibt Art. IV der Augustana. Die Apologie schließt dieses erste Stadium, die Zeit, wo das Evangelische vom Katholischen sich losringt, ab, indem sie in der bekannten Stelle 125, 184 die Rechtfertigung ausdrücklich für einen forensischen Act erklärt: *Justificare hoc loco forensi consuetudine significat absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, qui aliena justitia nobis communicatur per*

¹⁾ Diese Abhandlung enthält das C. R. nach der Ausgabe von 1539. Diese kann aber nur ein bloßer Abdruck der ed. princ. von 1529 insofern sein, als sie im Unterschiede von den loci von 1535 *justificare* immer nur mit *justum reputare*, nie mit *justum pronuntiare* erklärt, was beides keineswegs ganz identisch ist.

fidem; vgl. 73, 72. Doch bezeichnet die Apologie in mehrfacher Beziehung nur ein Uebergangsstadium.

Wie sehr Melanchthon in dieser Zeit mit dem neu entdeckten Gedanken des forensischen Rechtfertigungsbegriffs ringt, der sich so gar nicht in herkömmlicher Schulsprache wollte ausdrücken lassen, das beweist die Textgeschichte der Apologie, von welcher wir aus der kurzen Zeit von August 1530 bis April 1531 vier Bearbeitungen, gerade den locus de justificatione betreffend, besitzen. Aber auch der Inhalt der recipirten Bearbeitung zeigt noch ein gewisses Schwanken hinsichtlich des fraglichen Begriffs. Es ist Melanchthon durchgängig nur um Sicherstellung des von den Confutatoren allein angegriffenen Punktes, um Sicherstellung des Glaubensbegriffs, zu thun. Für den Begriff der justificatio selbst ist Melanchthon geneigt einen volleren Inhalt zuzugeben, so daß die remissio peccatorum wohl das constituirende Moment, die ethische Erneuerung die Vollendung des Justificationsprocesses ist, 73, 75; vergl. die dritte Bearbeitung des betreffenden Abschnittes, C. R. 27, 470; Joh. 3. Aus dieser Stelle geht hervor, daß dieser umfassendere Begriff auch 73, 72, 82, 117 keineswegs bloß, wie man meinen könnte, als eine argumentatio ex concessis aufgestellt ist, um die Gegner um so sicherer zur Anerkennung des fide justificamur zu bringen. Wir sehen vielmehr, auch in der Apologie sieht Melanchthon den forensischen und den effectiven Rechtfertigungsbegriff vom Standpunkte der Exegese noch als gleichberechtigt an. Natürlich konnte aber die Doctrin in diesem Schwanken nicht verharren. Besonders die Correspondenz mit Brenz vom Jahre 1531 zeigte den wittenberger Reformatoren: der neu gewonnene Begriff, das Erste, Wichtigste im Heilsproceß, Sündenvergebung = Rechtfertigung, wird alsbald verdorben, wenn man, Augustin folgend, unter justificare zugleich ein justum efficere verstehen will. Es kommt also darauf an, gerade im schärfsten Gegensatz zu dieser traditionellen Exegese die neu aufgestellte These: justificare = justum pronuntiare, exegetisch allseitig zu begründen und dogmatisch in ihrer Wichtigkeit zu rechtfertigen.

2. Diese Ausbildung des rein forensischen Rechtfertigungsbegriffs mit allen Mitteln der Exegese und Dogmatik ist nun das Werk des zweiten Stadiums der ersten, ausschließlich durch den Gegensatz zum Katholicismus bestimmten, Periode in der Entwicklungsgeschichte der Rechtfertigungslehre. Es beginnt mit dem Commentar zum Römerbrief von 1532, auf dessen Wichtigkeit für die Rechtfertigungslehre

Melanchthon selbst den Brenz hingewiesen hat; es schließt mit den interimistischen Streitigkeiten. Seitdem stehen alle Ausführungen unfestes Dogma's bei Melanchthon nicht nur in bewußtem Gegensatz zum Osiandrismus, sondern auch unter sehr merklichem Einfluß desselben. Gerade die dazwischen liegende Zeit also zeigt uns eine Lehrbildung, in welcher das Eigenthümliche der melanchthonischen Reflexionstheologie am meisten hervortritt. Diese Zeit ist ja überhaupt für die Geschichte Melanchthon's von eigenthümlicher Bedeutung. Bisher hatte er nichts Anderes sein wollen als der Interpret Luther's. Nun aber machen sich in der Geschichte des deutschen Protestantismus die Momente geltend, welche seinen Einfluß, seine theologische Bedeutung in demselben Grade steigern, als Luther's theologische Einwirkung zurücktritt; es beginnt Bucer's conciliatorische Thätigkeit und damit die lange Reihe der Unionsbestrebungen innerhalb des Protestantismus; es reiht sich daran seit März 1533 die noch längere Kette von Versuchen der kaiserlichen Politik, mit Hülfe eines Concils oder ohne dasselbe einen Ausgleich des Katholicismus und Protestantismus zu Stande zu bringen, und nach beiden Seiten hin tritt Melanchthon als der berufenste Vertreter des deutschen Protestantismus in den Vordergrund. Es ist im Voraus wahrscheinlich, daß in Folge des hieraus resultirenden theologischen Uebergewichts von Melanchthon, wie es schon Planck, IV, 71 ff., so anschaulich, aber auch drastisch genug geschildert hat, nun auch die theologische Eigenthümlichkeit Melanchthon's gegenüber von Luther in dieser Zeit zwischen 1532 und der gnesiolutherischen Reaction am meisten sich geltend macht. Es bestätigt sich dieses beim Blicke auf die Geschichte der Abendmahlslehre, (schon die Apologie von 1531 streicht das „unter Gestalt von Brod und Wein“), auf die Lehre von Gnade und Freiheit, in welcher der Römerbrief von 1532 ein sehr bedeutungsvolles Hervortreten der melanchthonischen Eigenthümlichkeit aufweist, aber ebenso endlich beim Blicke auf die Geschichte der Rechtfertigungslehre. Das innere Verhältniß der dogmatischen und exegetischen Expositionen über diesen Gegenstand aus den Zeiten vor 1549 und nach diesem Jahre stellt sich so. Gleich bleibt sich die Formulirung der justificatio als eines forensischen Actes, gleich bleibt sich auch das eigenthümliche Schwanken über das zeitliche Verhältniß des innergöttlichen Urtheils (imputatio in foro Dei) zu seiner Application im Verlaufe des subjectiven Heilsprocesses, resp. zum Glauben. Dagegen hat die Darstellung des Rechtfertigungsgrundes und damit die nähere Bestimmung des näheren In-

halts des Imputationsbegriffs durch den osiandrischen Streit eine erhebliche Weiterbildung erfahren.

a. Betrachten wir also zuerst die dialektische Analyse des forensischen Rechtfertigungsbegriffs, wie Melanchthon sie zuerst im Römerbrief von 1532, noch genauer in dem von 1540. (opp. ed. Bas. 2) gegeben hat. Das Wort *justitia* bezeichnet zunächst im philosophischen Sprachgebrauch, aber auch im biblischen, soweit derselbe auf dem Standpunkt des Gesetzes steht, eine Beschaffenheit, die Eigenschaft dessen, welcher dem Willen Gottes entspricht: *perfecta obediencia*. Es bezeichnet aber auch ein Verhältniß, das Verhältniß dessen, welcher den Willen Gottes (als ihm günstig) für sich hat: *justus = Deo acceptus, placens*. Der Irrthum des gesetzlichen Standpunktes besteht nun eben in der Meinung, daß dieses Verhältniß nur auf Grund jener Beschaffenheit möglich sei. Die Wahrheit ist, daß wir in jenes Verhältniß durch einen Gnadenact versetzt werden, obwohl wir diese Beschaffenheit nicht besitzen. Der specifisch neue Inhalt der Gnadenökonomie ist eben die Versetzung in das Verhältniß des Gottwohlgefälligen, an welche sich allerdings die gottgewirkte Herstellung jener Beschaffenheit anschließt. Was uns Gottes Gnade im Evangelium schenkt, die „Gerechtigkeit, welche Gott giebt“ = *justitia Dei*, ist eben der Stand des *δικαιος*, welcher unser Stand, unsere Stellung zu Gott werden soll, obwohl unser Zustand (innere Beschaffenheit) nicht der des *δικαιος* ist, ed. Bas. 2, 10: *Justus relative significat acceptum Deo. Justitia legis est obediencia voluntatis nostrae erga legem Dei. At justitia Dei relative significat acceptationem, qua Deo accepti sumus etiam gratis, non propter virtutes nostras.* Das Eigenthümliche dieses durch Gnade verliehenen (Kindschafts-) Standes eben als eines Gnadenstandes im Unterschied von dem religiösen Verhältniß, wie es vom Standpunkt des Gesetzes sich darstellt, kann nun nicht schärfer bezeichnet werden als mit den Kategorien des Gesetzes selbst. In das Verhältniß der *justitia* tritt der Mensch nach gesetzlicher Anschauung, indem Gott, wie es seine Gerechtigkeit erfordert = *secundum debitum*, die durch eigenes Wirken des Menschen errungene Beschaffenheit der *justitia* als solche anerkennt, ihm als entsprechende Leistung in Anrechnung bringt und honorirt. Nach der tröstlichen Lehre des Evangeliums tritt der Sünder in jenes Verhältniß des Friedens mit Gott, indem dieser, versöhnt durch Christi Sühnetod, den Menschen, trotzdem daß er jene Beschaffenheit nicht hat, so ansehen und behandeln will, als hätte er sie, also die Lei-

ftung der Gesetzeserfüllung ihm gutschreiben will, als hätte er sie, obwohl er sie nicht hat; das Verhältniß der *justitia* wird dem Sünder zu Theil durch *imputatio justitiae gratuita*. Oder — noch paradoxer, ebendeshwegen noch signifikanter — das Verhältniß der *justitia* denkt der Gesetzesmensch für sich begründet durch seine *virtus, justitia*; der Gläubige weiß, daß sein Gerechtigkeitsstand, ohne daß eine *virtus* vorhanden wäre, lediglich auf jener *imputatio* beruht, diese zu seinem ausschließlichen Daseinsgrund hat. *Justitia Dei est imputatio justitiae, reputatio justitiae*, neunte Disputation über die Rechtfertigung, C. R. 12, 453. Nunmehr erhellt, wie der Ausdruck *imputatio justitiae* öfters das Rechtfertigungsurtheil zumal nach seiner negativen und nach seiner positiven Seite, zumal die *remissio* und die *acceptatio* bezeichnen kann. Ebenso häufig bezeichnet dieser Ausdruck nur dieses positive Moment, ihm voran steht dann die *remissio*. Sie kann voranstehen schon in dieser Periode, wo von einer *imputatio justitiae Christi, propter quam habemus remissionem*, noch nirgends die Rede ist, weil das Rechtfertigungsurtheil überhaupt nichts Anderes ist als die Beziehung der in Christo Tod liegenden Sühne auf den Einzelnen, weil es also in der göttlichen Anerkennung der Versöhnungsthat schon enthalten ist. *Nulla hostia placare Deum potuit, nisi mors filii*, desßwegen, p. 184. *credimus propter Christum nobis donari remissionem et justificationem seu imputationem justitiae*.

b. *Propter Christum, d. h. wegen des Todes Christi*, in der Gleichsetzung beider Begriffe zur Bezeichnung des Rechtfertigungsgrundes liegt das Eigenthümliche, die scharfe Bestimmtheit, aber auch die nicht zu verkennende Beschränktheit der melanchthonischen Theorie, darin ihr Unterschied von Luther, nicht darin, daß Melanchthon's Rechtfertigungsbegriff nur das negative Moment der Sündenvergebung enthielte, ¹⁾ — das Gegentheil ist eben bewiesen — aber in der gar zu scharfen, bloß juridisch-ethischen Umgrenzung des Rechtfertigungsgrundes, durch die das Mystischtiefe und Volle des lutherischen *Christus est justitia mea* verloren geht. Schon Döllinger hat auf diesen Punkt hingewiesen, vgl. die Reformation, III, 557: „Gerade hinsichtlich des Imputationsbegriffs scheint Melanchthon besonders schwankend gewesen zu sein und er zog sich dadurch auch die Vorwürfe der lutherischen Theologen zu, daß er nirgends genau

¹⁾ So Thomasius de obedientia Christi activa, I, 9.

angegeben habe, worin denn die Gerechtigkeit des Christen bestehe.“ Was hier ein Schwanken des Imputationsbegriffs heißt, darunter ist wohl nichts Anderes zu verstehen als die eigenthümliche Thatsache, daß Melanchthon vor dem osiandrischen Streit — mit Ausnahme der Apologie — fast nie den Ausdruck gebraucht, es werde uns die Gerechtigkeit Christi zugerechnet, sondern immer nur sagt, es werde uns Gerechtigkeit zugerechnet um Christi willen. Das scheint nun ein sehr irrelevanter Unterschied zu sein. Der letztere Ausdruck bezeichnet das Gnadenurtheil Gottes unter der bildlichen Form, daß er uns eine Leistung, die perfecta obedientia, im Schuldbuch gutschreibt, wie wenn wir sie geleistet hätten, obgleich wir sie nicht geleistet haben; dasselbe Gnadenurtheil wird nur unter einem andern Bilde im ersten Ausdruck als Uebertragung einer fremden Leistung bezeichnet, durch welche ein freisprechendes Urtheil ermöglicht sei. Aber die zuletzt erläuterte Ausdrucksweise, obwohl sie nicht unmittelbar dem Wortlaut der hergehörigen Stelle des Römerbriefs, Röm. 4, 3. 5, entspricht, hat doch den Vorzug, daß sie das Rechtfertigungsurtheil hinaushebt über die Sphäre der rein juridisch-ethischen Kategorien, die wir von Melanchthon bisher gebraucht sehen. Daß die Gerechtigkeit Christi uns zugerechnet werde, das ist, wie wir aus Melanchthon's späteren Ausführungen sehen werden, nur eine sehr leichte Hülle für den Grundgedanken, der gewiß auch der tiefere Sinn ¹⁾ der paulinischen Rechtfertigungslehre ist, daß der Lebenszusammenhang mit dem persönlichen Erlöser das Heil des Menschen — wie in der Anschauung Gottes, so in der Verwirklichung dieser Anschauung, in der fides salvifica — begründet. Diese tiefer liegenden mystischen Elemente der paulinischen Anschauung für die Rechtfertigungslehre verwendet zu haben, das ist das Große in Luther's Theologie. Dieselben treten zu Tage in Luther's Begriff der justitia Christi wie in seinem Glaubensbegriff. Es ist ja bekannt, daß Luther unter justitia Christi nie ein bloßes Strafleiden versteht, daß letzteres bei ihm stets in organischer Einheit mit der positiven Gesetzeserfüllung zu denken ist, die gerade bei ihm in solcher Selbständigkeit und Vollberechtigung neben dem Sühnebegriff auftritt, daß man mit gleichem Rechte sagen konnte: Luther denkt das Werk Christi unter dem Gesichtspunkt der Sühne, und als die Herstellung einer neuen Gottesgemeinschaft durch Ver-

¹⁾ Hierüber vgl. Weiß in der Recension von Weiß, neutestamentliche Theologie Jahrb. für deutsche Theologie, 1869, Heft 4.

wirklichung einer vollkommenen Lebensgerechtigkeit, d. h. sündlosen Vollkommenheit. Ebendeshwegen kann er aber diese *justitia Christi* nie abgelöst denken von der Persönlichkeit des Erlösers, darum ist die *fides salvifica* das allerpersönlichste Verhältniß, der Zusammenfluß mit dem real gewordenen Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, in welchem der empirische Mensch seinen Frieden mit Gott und darin das absolute Leben erlangt, das denn seiner Natur nach nicht ruhende Seligkeit, sondern treibende Kraft neuen Lebens ist, denn, wie besonders der Sermon von der dreifachen Gerechtigkeit zeigt ¹⁾, die *justitia Christi*, die Actualität des vollkommen heiligen, alles Unheilige sühnenden Lebens, ruht in ihrer unzertrennlichen Einheit mit der Persönlichkeit des Erlösers auf dem Grunde der absoluten Lebenspotenz, sie ist die höchste Lebensthat, weil sie die Auswirkung des gottmenschlichen Lebens ist, sie ist in sich selbst beides zumal: höchste Lebensthat und urkräftige Lebensmacht. Wie steht Melanchthon's Lehre vom Werke Christi in dieser zweiten Periode seiner theologischen Entwicklung hievon ab! Es erhellt aus den reichen Nachweisungen, welche Thomasius ²⁾ gegeben hat, wie in den vor 1551 fallenden Schriften der einzige Begriff für das *munus sacerdotale* die *poena vicaria* ist, die *obedientia Christi* nur als Moment an dieser in Betracht kommt, sofern die Sündlosigkeit des Erlösers seinem Leiden satisfacirenden Werth verleiht. Nun spricht Melanchthon in der Apologie allerdings vielfach von Mittheilung des Verdienstes Christi an uns und redet auch sonst in entscheidenden Momenten, z. B. zu Regensburg ³⁾ 1541 ganz mit Luther's Worten: *Christus est justitia nostra*. Aber diesem Begriff mangelt es an vollem Inhalt, so lange das Gesetz für die Betrachtung des Werkes Christi nur als ein verdammendes, nicht aber auch als ein forderndes, von Christo urbildlich erfülltes in Betracht gezogen, so lange das Erlösende an Christo ganz überwiegend nur in seinem Leiden und nicht auch in seinem Sein und Thun gesehen wird, wenn es als eine genügende Bestimmung über den Zweck der Sendung Christi erscheint: in Joh. 6. C. R. 15, 133: *missus est Christus, tantum ut doceat evangelium et fiat victima pro humano genere*. Ganz dieselbe Erscheinung zeigt die Lehre vom Glauben: eine eigenthümliche Verdünnung lutherischer Totalanschauungen zu engen Reflexionsbegriffen, neben

¹⁾ Baldi, X, 1508.

²⁾ Christologie, III, 1, 316 ff. Vgl. Apol. 93, 58.

³⁾ C. R. IV, 246, 31.

welchen die vollen Begriffe Luther's eben als solenne Formeln fortgeführt werden. Der Apologie ist der Glaube allerdings ein Ergreifen Christi, 104, 110. 79, 101. 75, 83, aber auch in den vollsten Stellen doch nur ein Ergreifen Christi als des Versöhners, 115, 149. *quum hac fide apprehenditur mediator Christus, cor acquiescit et incipit diligere Deum* (vgl. aber über den Begriff des mediator 225, 16). Und auch diese Fassung des Glaubensbegriffs wird noch abgeschwächt, so daß Christus nicht mehr als directes persönliches Object, sondern nur als Stützpunkt des Glaubens erscheint XXI, 421: *fiducia misericordiae promissae propter Christum*. 15, 514: *assensus in intellectu et velle hanc divinam consolationem et in ea acquiescere, cum credimus Deum propitium esse propter Christum*, 515: *fiducia Christi seu misericordiae promissae propter Christum*. Loci von 1546, p. 242: *motus in voluntate necessario respondens assensionem, qua voluntas in Christo acquiescit*; ähnlich loci von 1543, p. 216. Natürlich, wird die justitia Christi nur auf das sühnende Leiden reducirt, so kann in ihr nicht der productive Quell neuen Lebens liegen, Christus ist nur die causa impulsiva, um deren willen, nicht das Centralorgan, in welchem die göttliche Gnade sich mittheilt. Das ergiebt denn auch ein etwas mechanisches Nebeneinander der Rechtfertigung und der Erneuerung. Bei Luther versteht es sich von selbst, daß die justificatio als Zueignung der justitia Christi an den Glauben in Einem Zueignung der Sündenvergebung und der Erneuerung ist, denn jener Ausdruck besagt ja nichts Anderes als die Herstellung einer Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, in welcher Alles, was er ist und hat, also ebenso seine Lebenskraft wie seine Lebensthat, unser wird. Cf. cat. maj. I, 15. 18. Bei Melancthon tritt neben die justificatio als donatio reconciliationis et remissionis die donatio spiritus sancti, natürlich nicht zeitlich, aber um so schärfer begrifflich geschieden, cf. XXI, 421: *cumque Deus remittit peccata, simul donat spiritum sanctum, qui novas virtutes efficit*. Römerbrief von 1540, S. 184; loci von 1546, p. 279: *cum fide eriguntur perterrefactae mentes, simul datur spiritus sanctus, qui excitat novos motus in corde*. Der Vorzug dieser Darstellungsweise ist das leicht Faßliche, ethisch Durchsichtige, praktisch Brauchbare in der Beschreibung des Heilsprocesses, eine Lücke aber ist es, daß nun die einzelnen Strahlen, in welche sich die Heilsgnade in ihrem Wirken auf die ethische Organisation des Menschen vertheilt, nicht zurückver-

folgt werden in das Centrum, den lebendigen persönlichen Christus, wodurch sie erst in ihrer inneren Einheit begriffen werden. Eine gewisse Ausnahme macht hierin der Commentar zum Johannisevangelium. Hier beginnt der lebensvolle biblische Stoff die engen dogmatischen Kategorien zu sprengen; das Selbstzeugniß des johanneischen Christus ist zu mächtig, als daß es ganz auf die Redeweise der Dogmatik reducirt werden könnte. Hier heißt es also doch nicht bloß: *propter Christum, qui fuit victima, donatur spiritus sanctus*, sondern z. B. in Joh. 1, 18. *Christus donat talem notitiam, justitiam et vitam aeternam, quae tunc est sine errore.* Joh. 1, 14. *amissa hac imagine post lapsum, cum mors et tenebrae naturam humanam oppressissent, rursus inenarrabili consilio donatus est nobis filius Dei, qui sua efficacia in nobis iterum accenderet vitam perpetuam et lucem,* cf. p. 19. 48. Joh. VII. *non tantum significat vivificationem et consolationem, sed complectitur omnia beneficia Christi, qui est efficax in credentibus. sanctificat eos spiritu sancto,* p. 162. cf. 144. 236. Aber um so mehr macht sich denn die Discrepanz der Exegese und der Dogmatik fühlbar, wenn daneben als das Object des Glaubens eben nur der Sühnetod Christi erscheint. Joh. 6: *hanc concionem nec de ceremonia coenae Domini nec de manducatione ceremoniali intelligo, sed de fide, qua credimus placatam esse iram Dei morte filii, et nos propter hanc victimam recipi a Deo in gratiam et donari vita aeterna.* Joh. 3: *Quomodo fit haec regeneratio?* respondet: *intuendo in Christum crucifixum, h. e. fiducia apprehendente misericordiam.* Diese von der Versöhnungsidee beherrschte Betrachtungsweise ist gewiß nothwendig, sie ist auch u. A. sehr schön von Melanchthon ausgeführt, wenn er zu Joh. 1, 52 sagt: *Sic igitur accedimus ad Deum, stantes in hac scala, scilicet fide statuentes, quod propter hunc Christum aeternus pater nobis velit esse propitius.* Aber wenn diese Betrachtungsweise die einzige ist, so wird sie schwerlich genügen. Die Consequenzen, welche sich aus dieser Lehre vom Glauben für die religiöse Fundamentirung der christlichen Sittlichkeit ergeben, zeigt eine nähere Betrachtung der Ethik Melanchthon's, schon die Rechtfertigungslehre aber beweist, daß allerdings manche spröde Elemente, vielleicht die werthvollsten Elemente von Luther's Theologie sich noch nicht wollen auflösen lassen in dem leichten Flusse melanchthonischer Dialektik. Oder daß wir dieselbe vom biblischen Standpunkte beurtheilen: es ist unverkennbar, wie getreu Melanchthon seine Theorie

nach Röm. 3 und 4 construirt hat, aber es ist ebenso fühlbar, daß Melanchthon nur Röm. 3 und 4 und nicht auch Röm. 5 und 6 für seine Construction verwendet und so sicher nicht den ganzen Paulus wiedergegeben hat.

c) Dagegen zur Vertheidigung der evangelischen Lehre gegen die katholische Polemik waren diese scharfen Begriffe Melanchthons ganz geeignet. Es ist interessant und für den genaueren Sinn seiner Rechtfertigungslehre sehr instructiv, wie jene Vertheidiger des katholischen Systems gerade in der Controverse mit Melanchthon Schritt für Schritt zu bedeutsamen Concessionen gedrängt werden, wie aber in dieser Controverse auch die evangelische Lehre immer schärfere Bestimmtheit erhält. Gemeinsame Voraussetzung der katholischen Polemik ist: der Eintritt in das Verhältniß des Friedens mit Gott, *justitia*, ist nur möglich auf Grund der — sei es aus eigener Kraft oder durch Gottes Gnade — geschehenden Herstellung einer Gottes Willen entsprechenden Beschaffenheit des Menschen. Wir werden gerecht, d. h. gottgefällig, dadurch, daß wir die gottgefällige Beschaffenheit uns aneignen. Es ist unverkennbar und von Melanchthon öfters anerkannt, wie sehr diese Betrachtungsweise der „natürlichen Vernunft“ entspricht; seine meisterhaft gelöste Aufgabe bestand nun eben darin, zu zeigen, wie jene Anschauungsweise den tieferen Bedürfnissen christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit, also der tieferen Vernunft der christlichen Lehre nicht entspricht. Die Aneignung jener gottgefälligen Beschaffenheit konnte zunächst als das Thun des Menschen aus eigener, wenn auch irgendwie göttlich unterstützter Kraft angesehen werden. Diese pelagianisch-scotistische Theorie tritt Melanchthon in naibster Form im vierten Artikel der *confutatio* entgegen, der im Gegensatz zu Aug. IV. darauf beharrt, das sittliche Streben des Menschen unter den Gesichtspunkt des *meritum* zu stellen. Hiegegen zeigt nun Melanchthon: die consequente Durchführung dieses Begriffs ist offener Rückfall in den Paganismus, welcher den Menschen in ungebrochener Kraft das Wohlgefallen der Gottheit, auch die Verzeihung seiner Verirrungen erwerben läßt, Apol. 61, 9 ff. Die Restriction der Schule, daß der Mensch nur sich disponiren könne zum Empfang der eigentlich über sein Loos entscheidenden Gnadengabe, ist eine innere Unwahrheit, denn in dieser Disposition wird vom Menschen schon ganz dasselbe gefordert, was ihm in der Rechtfertigung selbst erst geschenkt werden soll, S. 62, und jene Restriction ist dazu unnütz, weil der Mensch doch nach der Rechtfertigung angewiesen

wird, sich das ewige Leben zu verdienen. Die Verdienstlehre zerstört also den ethischen Grundcharakter des Christenthums, daß es Wiedergeburt ist, 62, 17. 63, 19. 71, 64, und sie raubt seinen höchsten Trost, die Heilsgewißheit, indem sie den Menschen statt auf das Verdienst Christi auf sein eigenes, für gewissenhafte Selbstprüfung unzureichendes Verdienst und damit auf das Zweifeln statt auf das Glauben verweist. Ihren unevangelischen Charakter verräth diese Theorie unzweideutig dadurch, daß sie vom Glauben bei der Rechtfertigung ganz schweigt, während das Evangelium nichts Anderes als eine Glaubenspredigt sein will. Nun zieht sich die katholische Polemik in die zweite Position zurück, in die Invectiven gegen Luther's sola fide, auf die scholastischen Beschönigungen des Pelagianismus, wonach allerdings die fides rechtfertigt, aber als fides formata oder per synecdochen, sofern sie die Reihe der theologischen Tugenden eröffnet, welche in ihrer Gesamtheit die causa formalis justitiae bilden. Schon die confutatio, Art. V, dann namentlich Cochläus in seiner dritten Philippika entwickelt diesen Gedanken vgl. Kämmer, vortrid. katholische Theologie, S. 141), ebenso Wimpina, Anaceph. 2, 9, 87. a: fides Christi et nostram de illius misericordia confidentiam nostrae salutis initium et auspicium fundamentumque agnoscere debemus. Verum quod nacta jam per fidem et initiata justificatione salutem aeternam absque bonis operibus et meritis assequi possimus, id nusquam in Pauli mentem descendit, a. a. D. 139, 151. Es ist hierbei zu beachten, in welcher sonderbaren Zerstückelung die Scholastik hier die paulinischen Begriffe producirt. Der Glaube, an sich informis, ein gebornes caput mortuum, wird erst durch die Liebe beseelt. Da ist es offenbar nur eine Unbequemung an die paulinische Formel, zu sagen: der Glaube rechtfertigt. Das eigentlich Rechtfertigende wäre die Liebe, die wir aber eben nicht haben. Apol. 81, 110. Römerbr. von 1532, S. 21. Aber der Gedanke, welcher der Scholastik bei ihrer fides formata vor-schwebt, kann sich auch von jener atomistischen Form befreien. So sagt der Bischof Fischer von Rochester 1523: fides, quae justificat. ferax honorum operum sit oportet. Et istud ego non infitior. nempe quod absque partu operum, i. e. quum nondum peperit opera, justificare potest, at jam parturit et est operibus grava-vida. Potestate quadam intra se continet opera. So eifrig nun gerade Melancthon in der Apologie darauf hintweist, wie der Glaube auch als ein Princip neuer Selbstthätigkeit sich erweisen müsse, aus

dem die „guten Werke“ mit Nothwendigkeit hervorgehen, so wenig gerade er je den Glauben ohne sittliche Bethätigung denken kann, so unbefangen weist er doch darauf hin, daß für die Rechtfertigung der Glaube nicht als ein Princip der Selbstthätigkeit in Betracht komme, sondern als der Act empfänglicher Hingabe an das Göttliche, wodurch wir die verzeihende Gnade uns aneignen; vgl. 69, 49, 70, 56, 76, 86. Wer den Glauben irgendwie als Princip der Selbstthätigkeit für die Rechtfertigung fordert, der steht auf dem Boden des pelagianischen Subjectivismus, dessen Formel der für die gesetzliche Anschauung so selbstverständlich, für das religiöse Bedürfnis, für die aufrichtige Selbstbeurtheilung so trostlos klingende Satz ist: *maxima virtus justificat*, 103, 106, der den Menschen da auf das eigene Leisten und Können verweist, wo er für den Mangel dieser Leistung Verzeihung und für seine Ohnmacht Hülfe sucht (cf. loci 443, 444), und die Folge ist, daß diese Anschauung, weil sie von dem Menschen Unmögliches verlangt, schließlich an die Stelle eines hohen sittlichen Idealismus einen billigen Empirismus treten, mit der vulgären *justitia rationis* sich genügen läßt. Hierauf antwortet nun schon Cochläus Phil. 3, 15: Allerdings ist das wahrhaft Gute nur das Werk der Gnade. Aber das Wirken der Gnade ist eben auch nichts Anderes als die Herstellung des wahrhaft Guten; Keiner bilde sich ein, der sündenvergebenden Gnade theilhaftig geworden zu sein, dem nicht zuvor die heiligende Lebenskraft derselben eingeflößt ist. Denn, wie noch Contarini lehrt, *justificari est justum fieri ac propterea justum haberi*. An die Stelle des pelagianisch-scotistischen Begriffs der *merita* ist nunmehr der augustinisch-thomistische der *infusio gratiae*, der *justitia inhaerens* getreten. Unleugbar steht unter allen unevangelischen Theorien diese der evangelischen am nächsten. Sie wahrt mit Entschiedenheit die Idee der Gnade, sie kann auch dem biblischen Vollsinn des Glaubensbegriffs gerecht werden. Es liegt ihr ja nahe, entsprechend der *infusio gratiae* im Menschen den Glauben als ein immerhin durch die Gnade gesetztes receptives Organ zu denken, welches die Fülle des neuen Lebensgeistes in sich aufnimmt und so die centrale Stellung eines neuen Lebensprincips besitzt. Das war noch 1531 der Sinn gewesen, den Brenz mit der paulinischen *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* verband. cf. C. R. II, 501. 502: Tu adhuc haeres in Augustini imaginatione — fide justificari homines, quia fide accipiamus spiritum sanctum, ut postea justi essemus impletione legis, quam efficit spiritus sanctus. Und es bedarf ja nur der Erinne-

rung an jenen *catalogus testium erroris*, den einst Schneckenburger II, 40., freilich nicht mit besonders ängstlicher Kritik, angefertigt, neuerdings Philippi V, 1, 201 ff. ergänzt hat, um sich zu überzeugen, wie diese Gedankenreihe immer wiederkehrt. Aber Melancthon hat gegen diese vermeintliche Verbesserung der Imputationstheorie schon die völlig genügenden Einwendungen erhoben. Einmal ist zu erinnern an den schon in den *loci* von 1521 enthaltenen Gedanken, der dort durch die Unterscheidung von *favor* und *donum* ausgedrückt ist. Diese Theorien alle ruhen auf der Voraussetzung, daß Gott den Menschen nur dann für gerecht, d. h. seiner Gnade würdig, erklären könne, wenn er es wirklich, seinem sittlichen Zustande nach, sei es auch nur potentiell wirklich, sei. Aber wodurch kann jene „Wirklichkeit“ zu Stande kommen? Eben durch die Gnade; also muß sie in verzeihender Barmherzigkeit dem Sünder sich zugewendet haben, ehe er es verdient, so lange er sich im Zustand der Ungerechtigkeit befindet. Und genau dies ist ja der Sinn der Imputationstheorie, wenn wir ihre paradoxe Form abziehen, deren sie sich eben nur bedient, um sich in den Kategorien des Gesetzesstandpunktes als die Ueberwindung dieses Standpunktes zu charakterisiren. Deswegen kann die effective Rechtfertigungslehre nie an die Stelle der Imputationstheorie gesetzt werden, weil sie den Inhalt der letzteren immer wieder selbst voraussetzt. Ein anderer, zunächst aus dem Bedürfniß des religiösen Bewußtseins entnommener Einwurf ist dieser: Römerbrief von 1532: *Etsi renovari nos necesse est, tamen, quaecunque sit donum, interim teneamus gratiam, h. e. acceptos nos esse propter Christum, eamque gratiam pendere ex promissione Christi, de qua nulla est dubitatio non pendere ex modo doni nostri.* Offenbar, wenn uns Gott als gerecht ansehen und behandeln darf, nur sofern wir es wirklich sind, so liegt eben darin, daß er uns nur in dem Maß als gerecht behandeln darf, als wir es wirklich sind, also im günstigsten Fall in steigendem Maß ¹⁾. Diese Consequenz haben Romang und Hengstenberg neuerdings acceptirt, die Vertheidiger des katholischen Systems, welche Melancthon gegenüberstanden, das religiös Unbefriedigende dieses Standpunktes, welcher den Menschen nie über die *dubitatio*, über das Schwanken zwischen dem plus

¹⁾ Denn daß Gott die Potenz des Guten, welche im Glauben liegt, für den vollen Actus annehme, und mit seiner vollen Gnade honorire, das ist *secundum veritatem*.

und minus des eigenen Gerechtigkeitsbewußtseins hinauskommen läßt, gefühlt und deswegen mit Melanchthon Christum als den alleinigen Grund des Heilsbewußtseins ergriffen. Noch Cochläus hatte die Forderung völlig sicherer Heilsgewißheit als unbegründet zurückgewiesen, wie Heinrich VIII. die Behauptung einer solchen als eine otiosa et arrogans fides und das Tridentinum noch deutlicher als inanis haereticorum fiducia gebrandmarkt hat. Contarini schrieb dagegen 1541: Ego prorsus existimo pie et christiane dici, quod debeamus niti, niti, inquam, tanquam re stabili iustitia Christi nobis donata et imputata, non autem sanctitate nobis inhaerente, womit wörtlich übereinstimmend das regensburger Interim erklärt: Etsi is, qui justificatur, iustitiam accipit et habet per Christum etiam inhaerentem, tamen anima fidelis non huic innititur, sed soli iustitiae Christi nobis donatae. C. R. IV, 200. Es ist sehr begreiflich, wenn Döllinger (3, 313) diese Theorie sehr ungünstig beurtheilt, denn sie hat das Wesentliche der Imputationstheorie zugegeben. Dagegen ist es weniger begreiflich, daß sich die Collocutoren zu Regensburg und noch deutlicher die Verfasser des augsburger Interims noch einen Schritt weiter haben drängen lassen. Noch Contarini hatte es unentschieden lassen wollen, ob die Sündenvergebung der infusio gratiae vorangehe oder folge. Deutlich jedoch hatte er es ausgesprochen, daß die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, worauf allein die Sündenvergebung sich gründen kann, erst unter der Bedingung stattfindet, daß Christus im heiligen Geiste uns innewohnt. Vgl. Vämmer, S. 190. Die göttliche Imputation ist also bei Contarini „ein bloßes göttliches Facitziehen aus der bereits in der Glaubensschaffung geschehenen Union mit Christus“, wie neuerdings bei J. Müller, Martensen; vergl. Schneckenburger, II, 19. 44. Eben damit verliert dann die Rechtfertigung gerade die Hauptbedeutung, welche ihr im lutherischen System zukommt, daß sie, als Urtheil in foro Dei gedacht, die principielle Zueignung Christi an uns ist, welche alles subjective Ergreifen Christi erst ermöglicht, wie sie in ihrer Application an das glaubige Bewußtsein eben das in jener imputatio enthaltene Verhältniß des Gnadenstands effectuiert, Sündenvergebung ist. Der erste Punkt tritt, wie bemerkt, bei Melanchthon in dieser Periode noch nicht hervor, um so mehr der zweite, die praktische Consequenz des ersten: das neue Geisteswerk in unseren Herzen, ein Innewohnen Christi in uns, die wahre Liebe zu Gott ist gar nicht psychologisch denkbar, wenn nicht die bewußt persönliche Aneig-

nung der Sündenvergebung vorausgeht, denn der Sünder kann Gott nur fürchten, nicht lieben. Auch das hat nun das regensburger Interim zugegeben, IV, 199: *vocamus fidem vivam motum spiritus sancti, quo vere poenitentes apprehendunt misericordiam in Christo promissam, ut jam vere sentiant, quod remissionem acceperunt. Fides ergo viva ea est, quae apprehendit misericordiam in Christo promissam et quae simul pollicitationem spiritus sancti et caritatem accipit.* Ebenso das augsburger Interim; vergl. Gieseler, R. G. III, 1, 347: „Wer nun durch das theuer Blut Christi erlöst und ihm der Verdienst des Leidens Christi gegeben, der wird alsbald gerechtfertigt, d. i. er findet Vergebung der Sünden, wird von der Schuld der ewigen Verdammniß erledigt und erneuert durch den heiligen Geist, und aus einem Ungerechten wird er gerecht.“ Freilich hat diesen Männern der Concessionen das Gewissen bedenklich geschlagen, sie suchten sich deshalb durch Einschwärzung katholischer Elemente nach Kräften den Rücken zu decken. So fährt das regensburger Interim fort: *Ita quod fides justificans est illa, quae est per charitatem efficax.* Und das augsburger Elaborat: Da Gott rechtfertigt, handelt er nicht allein menschlicherweise mit dem Sünder, daß er ihm verzeihe, sondern er macht ihn auch besser; denn er ihm seinen heiligen Geist mittheilet, und das ist die rechte Art der eingegebenen Gerechtigkeit, und Art. VI.: Der Glaube erlangt die Gabe des heiligen Geistes, durch welche die Liebe Gottes ausgegossen wird in unsere Herzen, welche wahrhaftiglich rechtfertigt. Diese Zusätze mochten unter dem Druck politischer Verhältnisse immerhin geeignet scheinen, die protestantische Doctrin in das gewöhnliche scholastische Geleise zurückzuführen, durch Abbrechung der Spitzen sie unschädlich zu machen, aber vom principiellen Standpunkt aus betrachtet verriethen sie sich sogleich als inconsequente katholisirende Nachsätze zu protestantischen Prämissen und mußten sich als solche von Melancthon kennzeichnen lassen, welcher ebenso ihre logische Schwäche als ihren religiös unbefriedigenden Charakter hervorhebt. Cons. lat. ed. Pezel, 2, 39: *Quando de justitia inhaerente dicitur, non debet excludi haec fides. Immo haec ipsa fiducia parit et exsuscitat caritatem et dilectionem.* p. 40: *Incogitanter dictum est hominem postea justum fieri dilectione, cum tamen illa justitia, qua Deus nos gratis recipit propter mediatorem et qua infirmitas nostra tegitur a mediatore velut umbraculo, anteferenda sit in infinitum nostrae dilectioni.*

d) Die letzten Aeußerungen können nun schon zeigen, was es mit den romanisirenden Tendenzen Melanchthon's auf sich hatte, welche man am kurfürstlichen Hofe schon 1536 seit dem ersten Schmerzenschrei des Cordatus argwöhnte, ein Verdacht der 1541 in Regensburg zu einer Art polizeilicher Ueberwachung Melanchthon's seitens seiner eigenen Auftraggeber geführt und seit 1549 in den interimistischen und majoristischen Streitigkeiten sich Luft gemacht hat. Die Anklage des Cordatus bezog sich zunächst nur auf Melanchthon's Forderung einer ethischen Voraussetzung für den rechtfertigenden Glauben, nämlich der contritio. Cordatus macht allerdings den Versuch, die Häresie Melanchthon's dahin zu vergrößern, daß er auch die bona opera für die causa sine qua non justificationis zu erklären gewagt habe, dieser Versuch wird ihm aber von Cruciger alsbald verwiesen. Der Streit mit Cordatus hat vielmehr sein Hauptinteresse darin, daß er ein bedeutsames Vorspiel des späteren Kampfes gegen den Philippismus ist. Er wirft einmal ein eigenthümlich helles Licht auf die persönlichen Verhältnisse des damaligen Wittenberg, auf die Hezereien eines Amsdorf, auf die Hinneigung der jüngeren Facultätsmitglieder zu Melanchthon. Dann zeigt sich, wie es eigentlich nur durch die persönliche Freundschaft Luther's mit Melanchthon verhindert wurde, daß der Streit nicht alsbald über die sämmtlichen Punkte sich verbreitete, auf welchen späterhin Lutherthum und Philippismus sich in offenem Kampfe begegneten. Wenn wir schon bei Cordatus die Neigung finden, den Streit von der contritio auf die bona opera auszudehnen, s. C. R. III, 160, so regt sich in Amsdorf schon ein gefährlicherer Feind. Sieht man nicht antinomistisch-quietistische Neigungen durchblicken, wenn derselbe zur dogmatischen Widerlegung des melanchthonischen Satzes: bona opera necessaria esse ad vitam aeternam, das homiletische Paradoxon Luther's glaubte verwenden zu dürfen: puer in utero nihil facit aut operatur, sed patitur tantum et formatur? Und daß auch die Anklage auf Synergismus nicht fehle, Cordatus erhebt diesen Vorwurf ziemlich deutlich, wenn er der incriminirten Stelle der von Cruciger vorgetragenen Erklärung des Johannes: nostra contritio et noster conatus sunt causae justificationis sine quibus non, den Satz entgegengestellt, C. R. III, 350: scio hanc dualitatem causarum cum simplici articulo justificationis stare non posse. Was aber jenen Satz selbst betrifft, so ist damit meines Erachtens eher zu wenig als zu viel gesagt, wenn wir nemlich die eigene Definition des terminus: causa sine qua non

bei Melanchthon anwenden. cf. *initia doctr. physic.* XIII, 307: *non est pars constituens effectum, nec agit aliquid in efficiendo eo, quod fit, sed ita adest, ut sine eo non fieret.* Die Sündenerkenntniß ist offenbar eine positive Vorbe-
 reitung für den Empfang der Sündenvergebung, nicht bloß etwas, das nicht fehlen darf, wie z. B. der leere Raum zwischen Auge und Gegenstand beim Vorgang des Sehens, den Melanchthon dort als Beispiel einer *causa sine qua non* anführt. Deshalb sagen denn schon die loci von 1535: *concedimus, quod promissio habeat conditionem poenitentiae.* Freilich scheint dieser Satz nur um so größere Verlegenheit zu bereiten. Lassen wir — nach der gewöhnlichen Auffassung der kirchlichen Rechtfertigungslehre — Gott den Sünder vor dem Aufleuchten der *fides specialis* rein als verdammlichen Sünder anschauen und behandeln, so wäre nicht abzusehen, wie dennoch zuvor schon die Gnadenwirkungen in diesem vorhanden sein können, die zur Ersthung der Buße doch unentbehrlich sind. Andererseits, achten wir darauf, daß zur Buße offenbar mehr Selbstthätigkeit des Menschen noch erforderlich ist als zu dem receptiven Verhältniß des Glaubens, so ist unter obiger Voraussetzung der angeführte Satz vor dem schiefen Sinn nicht zu bewahren, daß ein sittliches Thun des Menschen Gott erst dazu bestimme, ihm zu verzeihen. Doch Melanchthon hilft uns selbst aus dieser Verlegenheit. Die Buße und demgemäß auch der Glaube ist nicht die Bedingung des Gnadenurtheils über den Sünder, sondern durch dasselbe erst ermöglicht, freilich auf der andern Seite die ethisch und psychologisch nothwendige Form, in der es sich an dem Sünder verwirklicht. XV, 603: *dicat aliquis: immo certe est evangelium conditionatum, quia peccata non remittuntur, nisi accedat poenitentia.* Die Antwort ist: *haec requisita non sunt conditio et causa, propter quam datur reconciliatio, sed potius sunt effectus necessario sequentes.* Hieraus erhält auch die Antwort der loci ihre Ergänzung, l. 1546, p. 318: *etsi poenitentia est necessaria, tamen non pendet remissio ex dignitate nostra, sed certa est propter Christum.* — Unter den gleichen Gesichtspunkt einer nothwendigen Verwirklichungsform des Gnadenurtheils Gottes über den Sünder sind auch die guten Werke zu stellen, sie verhalten sich zu seinem Bestehen (wie Entstehen) nicht als Realgrund, sondern als Erkenntnißgrund. Daß das kräftige Einstehen Melanchthon's für die ewige Verrechtigung der sittlichen Forderungen und Zwecke des Christenthums gegenüber so manchen ungesunden Richtungen in der neuen Kirche nur verdienstvolles Bemühen war,

wird keinem Zweifel unterliegen. Es ist z. B. ein sehr beherzigenswerthes, gegenüber dem confessionellen Schauffement aller Zeiten ungemein wahres Wort gewesen, wenn Melanchthon schon 1526 an den Landgrafen schreibt: Möchten doch die Prediger die Furcht Gottes, den Glauben, die Liebe ebenso eifrig lehren, als sie gegen den Papst schreien. Und auch gegenüber den engherzigen Epigonen des Reformationszeitalters hat der große, freie Blick des Reformators gewiß das Urtheil der Zukunft in richtiger Vorahnung für sich angerufen, wenn er 1559 klagt, cons. lat. 2, 357: mirabitur posteritas hujus seculi furores, quo conceditur, ut talia defendantur in templis et legantur in publicis scriptis, novam obedientiam non esse necessariam. Aber nicht nur diese ethische Tendenz seiner Theologie an sich verdient unsere volle Anerkennung, sondern besonders auch die Art, wie er dieselbe geltend machte, daß er dabei nicht nur den religiösen Grundideen des Protestantismus nie einen Eintrag gethan, sondern auch mit edler Selbstverleugnung manchen werthvollen Gedanken zurücktreten ließ, in dem er seiner Zeit voraus war, um dem Gemeinbewußtsein der Kirche keinen Anstoß zu geben, welcher er sein Leben gewidmet hatte. Mit anderen Worten: es ist merkwürdig, wie wenig seine Ausführungen über die Nothwendigkeit der guten Werke sich vom specifisch lutherischen Typus entfernen. Einmal jene falsche Unterscheidung von Sündenvergebung und Seligkeit, welche Dorner, Geschichte der prot. Theologie, S. 340, an der Schule Melanchthon's rügt, wird man dem Meister nicht vorwerfen können. Schon die loci von 1535 führen Luther's Gedanken aus: wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit. Die Rechtfertigung ist ihnen nicht nur das Negative der Sündenvergebung, sondern die Zueignung der ganzen Seligkeit des Kindschaftsverhältnisses zu realem Besiz. p. 429: acceptatio ad vitam aeternam seu donatio vitae aeternae conjuncta est cum justificatione i. e. reconciliatione, quae fidei contingit, Rom. 8, 30. Non donatur vita aeterna propter dignitatem honorum operum sed gratis propter Christum. Opp., ed. Bas. 2, 13: de donatione vitae aeternae facile judicari potest, quia justificati jam sunt filii Dei et cohaeredes Christi. So bezieht sich denn die am meisten angefochtene Stelle nicht auf den Zustand der Vollendung, sondern auf das ewige Leben und seinen Inhalt, in dessen Besiz wir schon jetzt im Glauben sind. XXI, 429: Bona opera necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent. Ihr

Sinn ist einfach der: das neue selige Leben, welches dem Glaubigen zu Theil wird, ist eben selbst nichts Anderes als das Leben heiliger Liebe, die nova spiritualitas (wie Melanchthon seit 1538 sagt), welche die nothwendige Frucht des Glaubens ist. Man fordert für die rechtfertigende Gnade einen positiven Inhalt, Begabung mit einem absolut werthvollen Gut: worin kann dieser bestehen als in der heiligen Liebe, die ihre Befriedigung in sich selbst trägt? Deswegen ist thätige Liebe zu Gott und Menschen „nothwendig zum ewigen Leben“, weil sie und nur sie ewiges Leben in sich selbst ist. Ed Bas. 2, 14: *Evangelium praedicat poenitentiam et reconciliationem, quae affert novam vitam, ideo certe requirit bona opera et obedientiam erga Deum: nam aeterna vita est vita spiritualis et obedientia erga Deum.* Leipziger Interim, VII, 62: „Es ist wahr, daß das ewige Leben gegeben wird um des Herrn Christi willen aus Gnaden. Gleichwohl sind die neuen Tugenden und guten Werke also hoch von nöthen, daß sie nicht im Herzen erweckt wären, wäre keine Empfangung der Gnade; so ist auch die Wiedergeburt und ewiges Leben an ihr selbst ein neues Licht, Gottesfurcht, Liebe, Freude, Friede, Joh. 17.“ Endlich an den Fürsten von Anhalt epist. II, 251: *Bona opera sunt necessaria, sicut albedo est necessaria necessitate causae formalis, ut paries sit albus, quia ipsa vita aeterna est novitas omnium virtutum vel potius est ipsa vita, qua vivificamur per filium Dei et efficiamur conformes Deo.* Wenn Melanchthon in dieser Gedankenreihe eine glückliche Mitte hält zwischen der Unruhe des Verdienstes, den man dem reformirten Typus, und dem Quietismus eines — in sich leeren — Seligkeitsgefühls, den man dem späteren Lutherthum vorwirft, so ist es doch ganz im Geiste lutherischer Eigenthümlichkeit, wenn Melanchthon das sittliche Thun und Streben des Christen vielmehr unter den Gesichtspunkt einer Bewahrung des in der Rechtfertigungsgnade geschenkten neuen Lebens als unter den einer wachsenden Ausgestaltung desselben stellt, worin ihm dann der größte Erbe melanchthonischer Tradition, G. Calixt, nachfolgt. Angesichts der Größe jenes Heilguts, und andererseits angesichts der nimmer ersterbenden Anfechtungen durch die Sünde ist es die wichtigste Aufgabe des Glaubigen, sich zu bewahren, was er an heiligem Geiste empfangen hat. Nach diesem Gesichtspunkt gestaltet sich seit 1543 constant die Lehre von der *necessitas bonorum operum*. Dieselbe ist objectiv *necessitas mandati et debiti*, d. h. sie ist begründet in der unverrückbaren Pflicht des Gehorsams

gegen das göttliche Gebot, das die Norm des menschlichen Lebens bildet und dessen Inhalt die Heiligung ist. Welches aber näher die Aufgabe dieser Heiligung ist, das sagt das Folgende; die guten Werke sind nothwendig, um den Glauben und in ihm den heiligen Geist Gottes zu bewahren, und auch dies wird nur negativ ausgedrückt: *spiritus sanctus expellitur et perturbatur, cum admittuntur peccata contra conscientiam*. So ist es gewiß bezeichnend, daß den Abschluß der Lehre vom neuen Gehorsam stets der Abschnitt *de discrimine peccati mortalis et venialis* bildet, nicht minder, daß das viel angefochtene leipziger Interim seine Hauptbeweisstelle für die Nothwendigkeit der guten Werke in Apok. 2 findet. VII, 62: In diesem Spruche sind zwei Stücke begriffen, das erste, daß in diesem Leben der Anfang geschehen muß zur ewigen Seligkeit, das andere, daß wir vor unserem Ende nicht wieder davon abfallen müssen. Noch in einer andern Wendung kehrt dieser Gedanke wieder; ich führe dieselbe an, weil sie sich eigenthümlich mit einer Lieblingsanschauung Rothe's berührt. Die *nova spiritualitas* ist der geistige Leib, mit welchem der Glaubige bekleidet wird und welchen er bewahren muß, wenn er dereinst nicht bloß erfunden werden will, XXI, 432 u. öft.

Nun muß aber freilich von dem schon im Glauben gegenwärtigen ewigen Leben der Zustand der einstigen Vollendung unterschieden werden, und den Ausblick auf dieses Ziel konnte die melancthonische Dogmatik nicht umgehen. Sie hält aber in dieser Beziehung einmal daran fest, daß die Erreichung dieses Ziels ebenso wie die Erreichung des Wendepunkts im Zeitleben lediglich ein Geschenk der Gnade ist. Römerbrief von 1532, 14: *Ita consequimur vitam aeternam, sicut consequimur justificationem. Si donatio vitae aeternae penderet ex impletione legis et dignitate nostra, perpetuo conscientiae dubitarent. Necesse est igitur docere, quod propter Christum per misericordiam certe consecuturi simus vitam aeternam*, ed. Bas. 2, 13. C. R. XV, 553. Daher sollen die Stellen der Schrift, welche das ewige Leben als einen Lohn darstellen, als eine *figura a lege sumpta* angesehen werden, die eben erst vom Standpunkt des Evangeliums richtig verstanden werden könne. Es ist ja unmöglich, daß die guten Werke, diese einzelnen und dazu niemals völlig reinen Handlungen, das Wohlgefallen Gottes verdienen können. Sie gefallen Gott überhaupt nur, wenn die Person ihm gefällt, d. h. wenn sie im Glauben in den Gnadenstand ein-

getreten ist. So ist auch die Bewahrung in diesem Verhältniß nur durch die dem Glauben sich aufschließende Gnade möglich, und ein Gleiches gilt von der vollendeten Actualisirung dieses Verhältnisses nach dem zeitlichen Leben. Was gesetzlich Lohn heißt, das ist ein Geschenk der Gnade; was lohnverdienende Leistung genannt wird, das sind die zeitlichen Anfänge ihres Wirkens an uns, das einst zum Ziel kommen soll, XXI, 438 — 440. 792. XXVII, 409. Insofern kann auch Melanchthon sich das augustinische *dona sua coronat Deus aneignen* ¹⁾. Freilich was auf der einen Seite Werk der Gnade ist, das ist auf der andern bedingt durch menschliche Selbstthätigkeit; wie das Entstehen des neuen Lebens ein *assentiri* und *conari* voraussetzt, so der Fortgang ein *perseverare*. Nur ist auch dies kein Verdienst, weil das Kindschaftsverhältniß, dessen herrlichste Consequenz die ewige Seligkeit ist, von Anfang an nur ein Geschenk der zukommenden Gnade ist. Das *perseverare* des Glaubigen ist also keine das höchste Gut selbstständig producirende Causalität, sondern ein das Geschenk der Gnade bewahrendes receptives Verhalten. *Ethices elementa*, XVI, 198: *Deus primum immensa misericordia vocavit nos et retraxit ex tenebris et inferis, nec vocavit tantum, ut initia existerent, sed res tantas, quas in ecclesia inchoavit, vult perficere et perseverantibus dare vitam aeternam.* Daß eine innere Angemessenheit dieses das göttliche Heilsgut bewahrenden menschlichen Organs an seinen Inhalt vorhanden sein müsse, sagt Melanchthon nie; sehr vorsichtig und nur im Bilde drückt er den correlaten Gedanken aus, daß die Seligkeit, die wir wesentlich ohne unser Zuthun bekommen, doch per accidens einen um so höhern Werth für uns dadurch erhalte, daß wir sie auch als Frucht der Mühlen unseres Glaubenslebens ansehen dürfen. XXII, 409: „Obwohl Gott das ewige Leben allein um Christi willen uns schenkt, so läßt er gleichwohl unsere saure Mühle, Kampf und Arbeit nicht unbelohnt, gleichwie ein Erbfall auch bezahlt einigermaßen dem Erben seinen kindlichen Gehorsam, ob ihm wohl um solches Gehorsams willen das Erbe des Vaters nicht gebühret, sondern darum, daß er ein geborner Erbe und Sohn ist.“ Deswegen kommt denn auch die Seligkeitsvorstellung nur als ein Moment des Trostes in Betracht, als ein Antrieb zum Handeln wird sie XXI, 799 geradezu für entbehrlich erklärt. In dieser Hinsicht soll nur das negative Moment der

¹⁾ Heppe, Dogmatik des deutschen Protest. II, 389.

necessitas vitandi poenas zu dem specifisch christlichen Motiv der dilectio Dei hinzutreten, um demselben den nöthigen Ernst und Nachdruck zu verleihen. XXI, 786. Sciunt potius propter Deum recte faciendum esse quam propter poenas. Sed sciunt hoc quoque Deum velle, agnosci voluntatem suam et iram in poenis, velle metui poenas praesentes et futuras. Daß der Begriff der Bewahrung des Heils auch Melanchthon für die Auffassung der christlichen Sittlichkeit in ihrer teleologischen Beziehung zur künftigen Seligkeit als ausreichend erscheinen konnte, hängt mit dem Character seiner Eschatologie zusammen, welche sich, wenigstens was die Vollendung des Einzelnen betrifft, über den gemeinsamen Typus der reformatorischen Lehre nicht erhebt. Eine Vollendung bringt das künftige Leben, sofern es Entschränkung, Befreiung des hier schon vorhandenen Glaubenslebens von hemmenden, störenden Einflüssen, Erhebung in das von allem beirrenden Wechsel freie Element der Ewigkeit ist. XXI, 926. Qualis erit vita aeterna? Laetamini inquit Jes. 26. perpetua laetitia; perfecta justitia sine peccato et morte semper virebunt et florebunt sicut prata virescunt in rore. Jes. 66. Qualis sit vita aeterna docet, cum ait perpetuos menses et perpetuum sabbatum fore, h. e. perpetuum festum diem, ut perpetuo adorent omnes sancti. Vollendete Thätigkeit ist das ewige Leben nur, sofern es vollkommene Erkenntniß Gottes ist, ein Gedanke dessen sich Melanchthon ja noch in seinen letzten Stunden getröstet hat. C. R. IX, 1098. Aber ist nicht eben auch diese vollendete Gotteserkenntniß nur vollendete Ruhe in Gott? Daß das ewige Leben als reise Ausgestaltung der menschlichen Anlagen auch höchste Thätigkeit sei, und daß nach dieser Seite hin das diesseitige Leben durch Uebung und Wachsthum des in der Wiedergeburt gesetzten Thätigkeitsprincips eine steigende, fortschreitende Vorbereitung für das ewige Leben sei, diesem Gedankenzusammenhang begegnen wir bei Melanchthon sehr selten. Allerdings ist ihm das sittliche Leben des Christen ein Streben, ein Wachsthum, aber als Bethätigungssphäre desselben betrachtet er das diesseitige Leben mit seinen gottgeordneten Zwecken. In dieser Sphäre, auf dem Gebiet der Ethik verliert dann auch der bis jetzt nicht besprochene Gedanke seine Aeußerlichkeit, daß die bona opera zwar weder die Rechtfertigung noch die jenseitige Seligkeit wohl aber alia praemia corporalia et spiritualia erwerben können¹⁾. Daß das irdische Leben, in den Aufgaben des Diesseits treu vollbracht, ein gesegneter Gottesdienst sei, ist eine der leitenden Ideen seiner ethischen Schriften; daß aber ein Wachsthum in diesem nach außen gefehrten Leben der That einen fördernden Einfluß auf unser verborgenes Leben in Gott übe und daß es ein Wachsthum in die Ewigkeit hinein sei, diese Gedanken mußten zurücktreten in dem Gegensatz zum Katholicismus. Wir werden es nur richtig, auch

¹⁾ B. B. Apolog. 114, 157, 135, 245.

durch die neuesten Verhandlungen über diesen Punkt nur als richtig bestätigt finden, daß Melanchthon sich entschieden gegen die Annahme von Stufen der Rechtfertigung erklärt, sofern damit eine erst allmählich, portionenweise sich vollziehende Zueignung der Sündenvergebung gemeint wäre. cf. postill. XXV, 336 über Luc. 18, p. 199, über Luc. 7: quia dilexit multum: scilicet argumentatur ab effectu. Wir werden es nur consequent finden, wenn Melanchthon am augsburger Interim wie an Osiander's Lehre nichts so anstößig fand als die mechanische Halbierung der Rechtfertigungsgnade, wonach wir zwar das eine Stück derselben, die Sündenvergebung im Glauben, geschenkt bekommen, hinsichtlich des andern jedoch, der Zuwendung des göttlichen Wohlgefallens, auf das Wachsthum unserer eigenen inhärenten Gerechtigkeit vertröstet werden. Und so werden wir es auch begreiflich finden, wenn Melanchthon im Gegensatz zum katholischen magis justificamur die Frage nicht weiter verfolgte, ob nicht wenigstens das subjective Gefühl der positiven Einheit mit Gott steigen müsse mit der zunehmenden innern Gleichförmigkeit mit Gott, also daß wir des göttlichen Wohlgefallens, das sich in zuvorkommender Gnade dem Sünder ganz und voll zugewendet hat, auch innerlich immer froher werden, wenn die Vorwürfe des Gewissens allmählich verstummen dürfen. Es ist eben der Gegensatz gegen den Katholicismus, welcher diese Lücke erklärt. Die inneren Motive desselben werden wir in der Kritik der Lehre vom Fegfeuer suchen müssen; dieses ist es ja, wodurch der Katholicismus das continuum zwischen den unvollkommenen Anfängen des Diesseits und der Vollendung der Ewigkeit herzustellen sucht. Resp. ad art. Bavar., opp., ed. Wittenb. I, 378: Gregorii spectris confirmata est opinio non solum purgatorii, sed etiam liberandarum animarum per sacrificia. His spectris opponendum est mandatum Deuter. 19: Non quaeras veritatem a mortuis. Teneatur autem vera doctrina, quae duas tantum vias mortuis proponit. Affirmat conversos ad Deum et credentes certo esse haeredes aeternae salutis et non conversos in aeternas poenas abjici. Gegenüber der katholischen Transscendenz, welche im Jenseits mehr lebt als im Diesseits, mußte betont werden, daß in diesem Leben auch die Geschicke des Jenseits sich entscheiden. Und gegenüber der rein quantitativen Anschauung des katholischen Pelagianismus, dessen Seligkeitsindustrie auch im Jenseits noch nicht zur Ruhe kommt, mußte die Reformation betonen, daß das Eine, was noth ist für Zeit und Ewigkeit, nicht im endlosen Proceß erst zu suchen, sondern im rechtfertigenden Glauben und seinem beseligenden Inhalt schon gefunden ist.

(Schluß folgt im nächsten Heft.)

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Alttestamentliche Theologie: Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe, dargestellt von Dr. Hermann Schulz, Prof. der Theologie zu Basel. 2 Bde. Frankf. a/M., Heyder und Zimmer, 1870. 8. Bd. 1. XII und 480 Seiten, Bd. 2. VIII und 350 S.

Eine neue Bearbeitung der alttestamentlichen Theologie, nachdem die älteren Lehrbücher von de Wette, Van. von Cölln, Hävernick für den gegenwärtigen Stand der biblischen Wissenschaft sich längst als unzureichend erwiesen haben, war ein namentlich von Geistlichen und Studirenden viel gefühltes Bedürfnis. Diesem Bedürfnis hilft das vorstehend verzeichnete Werk von Dr. H. Schulz in erfreulicher Weise ab.

Der Geist, in welchem dasselbe verfaßt ist, ist zum Theil wenigstens schon durch die Aufschrift gekennzeichnet. Die alttestamentliche Religion ist dem Verfasser „nicht aus der Menschheit selbst, nach dem bloßen Gesetze natürlicher Geistesentwicklung hervorgegangen“; sie ruht auf Offenbarung Gottes, auf einer Mittheilung göttlichen Lebens an die Menschheit, durch die Vermittlung besonders beznadigter Personen, zunächst im Kreise des Volks Israel, und ist ein Werk desselben göttlichen Geistes, welcher reinigend, erleuchtend, erlösend, versöhnend zu dem göttlich-menschlichen Leben hinführt, wie es sich in Jesu bleibenden Ausdruck geschaffen hat (I, 64 f.); sie ist die Vorstufe zu der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christus. Allein auf der andern Seite dringt der Verfasser mit vollem Recht auch darauf, daß alles göttliche Leben nicht auf mechanische und magische Weise, sondern nur auf ordentlichem geschichtlichem Weg, durch Anknüpfung an geschichtliche Voraussetzungen und Bedingungen, nach geschichtlichen Gesetzen, und im Zusammenhang mit der Gesamtheit der Welterscheinungen in die Menschheit eintreten und in ihr allmählig sich ausgestalten kann (S. 66), und scheidet sich dadurch von der großen Masse derer, welche, in einem unwahren, judaisirenden oder romanisirenden, Offenbarungsbegriff stecken bleibend, die Vorgänge der heiligen Geschichte und die Inspiration der Propheten und biblischen Schriftsteller nicht übernatürlich genug zu steigern wissen und es für vom Bibelglauben unzertrennlich erachten, auch alle die hergebrachten rabbinischen Vorstellungen von der Entstehung der biblischen Bücher wie Glau-

bensätze festzuhalten. Im Gegensatz gegen sie hat der Verfasser Wahrheitsinn und geistige Freiheit genug, um gegen die sicheren Ergebnisse der historischen und kritischen Wissenschaft sich nicht zu verschließen, und hat es versucht, unter Zugrundlegung von diesen ein Bild der alttestamentlichen Religionsentwicklung zu zeichnen, welches von dem sonst von der sogenannten offenbarungsgläubigen Seite gebotenen Bilde weit genug abweicht, aber der geschichtlichen Wahrheit näher kommt. Auf der Vereinigung des freieren historisch-kritischen Standpunktes mit einem gesunden Offenbarungsglauben beruht das Eigenthümliche seines Buches gegenüber von den früheren Handbüchern, und auch das Verdienstliche in der jekigen Zeit. Wir begrüßen es als einen willkommenen Beitrag zu der besseren Theologie, welche in unserer Kirche erstarken muß, wenn dieselbe dem Aberglauben und Unglauben, dem Materialismus und dem Papstthum nicht unterliegen soll. Wie die theologischen und wissenschaftlichen Grundsätze des Verfassers, so ist auch das Geschick und die Sorgfalt seiner Arbeit rühmendwerth. Mehr theologisch und philosophisch als philologisch gebildet weiß er die verschiedenen theologischen und religionsphilosophischen Fragen, welche der Gegenstand in sich schließt, verständig und beifallswürdig zu behandeln; der Fleiß, mit dem der Stoff aus den Quellen zusammengetragen ist und auch die bisherigen Arbeiten Anderer benützt sind, verdient alle Anerkennung; die Darstellung ist leicht und gefällig, und durch geschickte Gruppierung oder Verwendung im Zusammenhang des Ganzen wird oft auch manches von dem Alten und Längstbekannten in eine neue Beleuchtung gebracht. *

Für die Beschreibung einer Religion, welche wie die alttestamentliche eine mehr als tausendjährige Geschichte und in dieser bedeutende geschichtliche Wandlungen durchlaufen hat, sind zweierlei Wege möglich, je nachdem man den Nachdruck entweder auf die Darlegung des Systems und die systematische Uebersichtlichkeit oder auf die geschichtliche Entwicklung legt. Der Verfasser hat aus Gründen, von denen er I, 73 f. Rechenschaft giebt, den letzteren Weg gewählt und seinen Gegenstand als Geschichte der alttestamentlichen Religionsentwicklung aufgefaßt und behandelt. Zu diesem Zweck hat er drei größere Entwicklungsperioden unterschieden: die erste bis zum Sinken der getrennten Reiche, etwa bis 800 v. Chr., oder die Periode des *Mosaismus*, d. h. „der Offenbarungsreligion, wie sie, durch Mose grundlegend eingeführt, in der königlichen Glanzzeit Israels ihre zunächst vollendete Ausprägung fand“; die zweite bis zur Vollendung des neuen Jerusalems, circa 800—459 v. Chr., oder die Periode des *Prophetismus*, wo die Religion „unter dem Einfluß prophetischer Männer sich vergeistigte und zur Vollendung im Christenthum hinüberführte“; endlich die Periode des *Levittismus*, von Esra bis zum Priesterstaat der Hasmonäer, circa 459—105 v. Chr., wo die Religion „bei dem Sinken der religiösen Kraft in der neugegründeten Hierarchie unter dem Einfluß der Priester und Schriftgelehrten zur Religion der Satzung und des Buchstabens zu werden begann“, welche er darum, sie den beiden ersten Perioden nicht mehr ganz ebenbürtig betrachtend, fast nur wie einen Anhang behandelt. Jedem dieser drei Zeiträume weist er, nach den von ihm angenommenen Ergebnissen der Kritik, bestimmte alttestamentliche Literaturtheile als Quellen zu, aus welchen die Beschreibung zu schöpfen hat. Die nachkanonische oder apokryphische Literatur zieht er, weil außerhalb der Offenbarungszeit stehend, nicht mehr in den Kreis der Darstellung,

sondern berücksichtigt sie nur ganz kurz in Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln des dritten Zeitraums. Jeder der genannten drei Zeiträume wird als ein Ganzes für sich betrachtet und es wird dargestellt, wie in demselben die religiösen und sittlichen Zustände sich gestaltet haben, in welchen Vorstellungen sich das religiöse Bewußtsein ausgeprägt hat und was für Thatsachen zu dieser Gestaltung mitgewirkt haben. Es werden nämlich jedesmal unterschieden A) die religiösen Grundthatsachen, B) die religiösen und sittlichen Anschauungen. So wird also im ersten Theil (d. h. I. Periode), dem überhaupt die ausführlichste Behandlung gewidmet ist (Bd. 1, S. 86—480), gehandelt A) von der vormosaischen Religion und der Erzväterzeit, von Mose und seinem Werk, von der religiösen Entwicklung in der Richterzeit, unter Samuel, David, Salomo und dessen Nachfolgern; von „den religiösen Gestalten“ in dieser Zeit, nämlich den Propheten, Nassiräern, Leviten, Priestern, Königen; endlich von den religiösen Einrichtungen, nämlich heil. Ort, heil. Zeiten und heil. Handlungen; B) zuerst von den Voraussetzungen des Heils (Lehre von Gott und Welt, Wesen und Eigenschaften Gottes, Schöpfung, Erhaltung, Regierung, Engel; Lehre vom Menschen, Sünde und Tod), sodann von der Gegenwart des Heils (Bund, Gerechtigkeit, Gnade, Glaube, Sittengesetz, Ceremonialgesetz, Veröhnungslehre), endlich von der Zukunft des Heils (Hoffnungen auf die Vollendung, Realweissagungen). Aehnlich ist das Schema für die Darstellung der Religionsentwicklung innerhalb der prophetischen Periode während der assyrischen, chaldäischen und persischen Zeit (Bd. 2, S. 1 bis 270), nur daß hier bei A) unter den religiös wichtigen Gestalten noch der „leidende Gottesknecht“ erscheint und bei B) die Zukunft des Heils (die prophetisch-messianischen Hoffnungen) viel bedeutsamer als eine Hauptsache hervortritt. Dagegen in der dritten Periode wird unter B) die sittlich-religiöse Anschauung nicht mehr vollständig nach obigem Schema abgehandelt, sondern mehr nur die Richtung derselben charakterisirt: 1) als Abnahme der religiösen Kraft und Lebendigkeit (nachgewiesen am Gottesbegriff und der Heiligschätzung der Bücher) und Zerfetzung der Glaubenseinheit (Parteien und Sekten), 2) als Uebertreibung des nationalen Elements und der Bedeutung der heil. Form, 3) als Beeinflussung der Religion durch die Schriftgelehrsamkeit in den Anfängen theologischer Lehrsätze (Auferstehung, Engel, Teufel, göttliche Weisheit) und in der künstlichen Weissagung (Apokalyptik). Voraufgeschickt ist diesen drei Theilen des Werks eine Einleitung, worin über die biblische Theologie überhaupt und die alttestamentliche insbesondere gehandelt wird (Bd. 1, S. 1—86).

In dieser Weise hat der Verfasser allerdings eine sehr reichhaltige Uebersicht über die geschichtliche Entwicklung der alttestamentlichen Religion zu Stand gebracht, welche sowohl der Seite des Lebens und der Sitte als auch der Seite der Vorstellung und des Gedankens gerecht wird. Es ist wohl kaum eine wesentliche Erscheinung dabei unberücksichtigt geblieben, als etwa die Weisheitslehre. Die Weisen, die Denker des Volkes, welche auch als Lehrer auftraten und ihre Schulen hielten und durch viele Jahrhunderte hindurch in sehr eigenthümlicher Weise an der Entwicklung der religiösen Erkenntniß arbeiteten, hätten sammt ihren Produkten, den Weisheitsschriften, einen besonderen Platz in diesem Buche verdient; mit Unrecht wird II, 187 die Existenz solcher Weiser als einer besonderen Klasse von Menschen in der Gemeinde geläugnet. — Weiter wollen wir

mit dem Verfasser auch nicht darüber rechten, daß er die Anschauungen und Lehren der außerkanonischen, besonders der apokryphischen Schriften von seiner Darstellung fast ganz ausgeschlossen hat, weil, wie er (I, 12 ff. 72 f.) meint, dieselben eher in der Einleitung zu der neutestamentlichen Theologie ihren richtigen Platz haben. Dort werden sie in der Regel eben auch bloß stiefmütterlich behandelt, und eine eingehendere Besprechung derselben in diesem Werke wäre gewiß Vielen erwünscht gewesen. — Um so entschiedener aber dürfte die Art, wie er Mosaismus und Prophetismus einander entgegensetzt und um's Jahr 800 die Zeitgrenze zwischen beiden ansetzt, als ein Fehler zu bezeichnen sein. Mosaismus und Prophetismus ist an sich schon kein richtiger Gegensatz, insofern, wie der Verfasser sehr wohl weiß, Mose selbst der Urprophet war und die von ihm gestiftete Religion der Prophetie ihren Ursprung verdankt. Will man aber einmal die ursprüngliche Lebenszeit dieser Religion, während welcher sie sich hauptsächlich in gesetzlichen Formen zu verkörpern suchte, mit dem Namen Mosaismus belegen und sie der Zeit entgegensetzen, wo die Prophetie neu erwachend an ihrer Weiterbildung arbeitete, so muß man die Zeitgrenze bei Samuel ansetzen; das Königthum kann doch unmöglich mehr zum ursprünglichen Mosaismus gerechnet werden. Nun kann man freilich nicht sagen, daß die Durchbildung der gesetzlichen Form mit dem Beginn der Königszeit schon vollendet gewesen sei; im Gegentheil arbeitete auch noch fast die ganze Königszeit daran, und umgekehrt begann der Kampf gegen die Ueberschätzung der gesetzlichen Form schon mit der Zeit der neu erwachenden Prophetie (z. B. 1 Sam. 15, 22); beide Richtungen liefen neben einander her. Aber eben darum kann man beide Richtungen nicht als zwei verschiedene Zeiträume auffassen. Bei 800 oder besser 850 ist eine Zeitgrenze insofern, als die uns erhaltenen Denkmale der Redner-Propheten und Schriftsteller-Propheten dort beginnen, aber dies und was damit zusammenhängt, ist für das ganze Religionsystem nicht von so durchgreifender Bedeutung, daß man hier den ersten Hauptabschnitt machen dürfte. — Wie wenig passend diese Periodenabtheilung sei, ergiebt sich im Grunde auch aus des Verfassers eigener Darstellung. Nicht bloß hat er selbst sein eigenes Theilungsprincip oft genug durchbrochen, wenn er Dinge, die er erst im II. Theil besprechen sollte, in den ersten aufgenommen hat (z. B. über die Cherubim und Seraphim I. 339. 344 f., über den Menschen als Naturwesen I, 348 ff., die Sünde I, 386 ff.), oder auch umgekehrt Einiges aus dem I. in den II. Theil verwiesen, (z. B. über den Scheol, vgl. I. 399 mit II. 165), sondern sein Theil II. B ist auch gegenüber von seinem I. B überaus dürftig und leer ausgefallen. Nach Durchlesung der Lehrstücke, in welchen der Verfasser die religiösen Anschauungen der II. Periode abhandelt, wird Jedermann den Eindruck bekommen, daß derselbe hier — natürlich die Darstellung der prophetischen Weissagung abgerechnet — nicht etwa wesentlich neue Anschauungen und Erkenntnisse oder eine neue Richtung derselben zu entwickeln, sondern nur eine Masse neuer Belegstellen zum Nachweis der schon im I. Theil entwickelten hinzuzufügen hatte. Man erwartet Fortbildung und bekommt doch fast allenthalben den Eindruck der Unfruchtbarkeit, des Stillstandes. Es ist dies die natürliche Folge davon, daß die erste Periode zu weit ausgedehnt und wesentlich prophetische Schriften, wie die prophetischen Darstellungen der Urgeschichte in den vier ersten Pentateuch-Büchern, in dieselbe hineingezogen sind. — Auch gegen die Art seiner Quellenbestimmung sind gewichtige Einwendungen

zu machen; wenn er z. B. die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs in die Zeit Samuel's, die jahvistische (deren Stücke er I, 93 merkwürdigerweise blos bis Ex. 16 ausscheidet) in die Zeit Salomo's, die des zweiten Elohisten nur wenig später, etwa in den Anfang des getheilten Reichs, setzt, oder zwar Richt. 3—16 seiner ersten, aber Richt. 17—21 seiner zweiten Periode zuweist, so sind das Aufstellungen, denen wohl nicht Viele werden folgen wollen. Nimmt man dazu, daß bei manchen Schrift Denkmalen, wie z. B. so vielen Psalmen, eine genaue Zeitbestimmung gar nicht mehr möglich ist und manche durch so viele Hände gegangen sind, daß man den Antheil jeder einzelnen nicht mehr rein ausscheiden kann, und bedenkt man, daß es oft ganz zufällig ist, daß eine Sache erst in einer spätern Quelle Erwähnung fand, während sie doch schon viel früher vorhanden war, so wird man die Zweckmäßigkeit, ja Möglichkeit dieses sozusagen rein dogmengeschichtlichen Verfahrens stark bezweifeln müssen. Es war ja auch ein Mittelweg möglich: es konnte eine allgemeine Uebersicht über den geschichtlichen Entwicklungsgang der Religion, immerhin nach Perioden gegliedert und mit Hervorhebung der charakteristischen Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Zeiträume, gegeben werden, worauf dann bei der Darstellung des Religions-systems (freilich unter Voraussetzung einer etwas anderen Gliederung) innerhalb jedes einzelnen Lehrstückes die ganze Entwicklung von Anfang bis zu Ende verfolgt werden konnte. Nach den Proben geschichtlicher Einsicht und Auffassung, wie er sie in seinem ganzen Buch und im Anschluß an die neueren Forschungen z. B. namentlich in dem Abschnitt über die Entwicklung des Prophetenwesens (I, 147—180; II, 29—34) oder der Cultusorte und anderer gottesdienstlicher Sachen gegeben hat, nach den gelungenen Sittenbildern von den verschiedenen Zeiten, welche er da und dort in seinem Werke eingeschaltet hat (z. B. I. 102. 146 f. 423—427 u. f. w.), und nach der Art, wie er bei der kürzer behandelten dritten Periode das Eigenthümliche derselben treffend zu charakterisiren verstanden hat, ist nicht zu bezweifeln, daß es ihm nicht schwer gewesen wäre, in der ange-deuteten Weise den Stoff zu bearbeiten, ohne deshalb dem Princip rein historischer Darstellung etwas zu vergeben.

Außer diesen die Anlage des ganzen Werks betreffenden Einwendungen hätten wir auch im Einzelnen vielfach Widerspruch zu erheben. Wir beschränken uns auf Folgendes. Die Trennung eines formalen und materialen Princip's der alttestamentlichen Religion (I, 63—68) können wir nicht billigen; sie wäre auch im Lehrsystem der evangelischen Kirche besser vermieden worden, und beim Alten Testament läßt sich beides leicht auf einen einheitlichen Ausdruck bringen. Wenn der Verfasser I, 107 f. die Geschichtlichkeit der Person Abraham's ganz aufzugeben geneigt ist, so hat er sich vom neuesten Zeitwind zu viel treiben lassen und kommt, genau betrachtet, mit seinen eigenen Aufstellungen (S. 113) in Widerspruch; überhaupt müssen wir uns hüten, den geschichtlichen Werth der Väter Sage zu sehr zu unterschätzen. Daß er die Besprechung der Frage nach der Bildung des Glaubens an ein ewiges Leben und der Auferstehungslehre ganz von einander trennt, erscheint uns nicht gerechtfertigt. Die ausführliche Rücksichtnahme auf Klostermann's Auslegung von Ps. 49 73. 139 war in diesem Buche gänzlich unnöthig; dagegen durfte Anderes, z. B. auch die Frage über „den Engel des Herrn“ (I, 336), etwas eingehender behandelt werden. Seiner Entwicklung des Begriffs der Heiligkeit (I, 301 ff.) und „des Heiligen Israel's“

(II, 96. 103) können wir nicht zustimmen, ebenso wenig seiner Würdigung des B. Hiob (II, 128 f.). Daß er (II, 169) in Hiob 19 noch immer die Hoffnung des Dulders auf ein jenseitiges Schauen Gottes nicht anerkennen will, bedauern wir. Seine daselbst gegen den Referenten gerichtete Anmerkung konnte er sich füglich ersparen, denn dieser (S. 186 seines Commentars) sagt nicht, daß nach Hiob 19 die alte Vorstellung vom Scheol im Buche nicht weiter vorkomme, sondern nur, daß die Verzweiflung, womit Hiob bisher auf Grab und Unterwelt hingeblickt hatte, von da an nicht mehr wiederkehre. Wenn er I, 331 aus dem richtigen Satz, daß der Engelglaube vormosaisch war, folgert, die Engel lehre sei kein eigentlicher Bestandtheil der alttestamentlichen Religion, so geht er damit zu weit; wäre derselbe den mosaischen Principien nicht gemäß gewesen, so wäre er, wie so vieles andere Vormosaische, allmählig ausgeschieden worden und verloren gegangen. Daß die Engel geflügelt gedacht wurden, ist mit dem II, 130 Gesagten nicht erwiesen, ebenso wenig I, 372 die Auffassung des Asasel „als Fürsten dieser Welt“. Bei des Verfassers sonst so auffallend freien Ansichten stand eine entschiedenere Hervorhebung des außermosaischen Ursprungs der Cherubim- und Seraphim-Vorstellung zu erwarten, und es fällt auch auf, daß er (I, 203) noch an der Zahlenspielerei hängt. Zu rügen ist die nach beiden Seiten hinkende (Hupfeld'sche) Schreibweise Jhvh durch das ganze Buch hindurch; befremdlich die Rückkehr zum passiven Sinn von **זָּבַח** (I, 165) und zu der alten Etymologie von **רָשַׁע** (I, 387); willkürlich die Behauptung, **יָדָן** sei Sünde als Zustand (I. 389), und falsch die Zusammenstellung von **אֲדָנִי** mit **שָׂרִי** (I, 288), in welchem letztern Wort das **ד** wurzelhaft ist; auch haben **בָּנָה** und **בָּרָא** (I, 314) nichts mit einander zu thun (daß **בָּר** bloßer Laut, Wechsel von **בָּן** ist, zeigt der Plural). Daß das Buch Daniel aus dem Jahre 176 stamme (II, 273) und daß Esr. 1, 1 dem Esra als Verfasser zugeschrieben wird (II. 299), sind hoffentlich bloße Schreibfehler. Warum die II, 273 genannten Psalmen erst der griechischen Zeit entstammen sollen, ist nicht klar, so wenig, als daß Ps. 44 und 74 makkabäisch sein müssen.

In rein exegetischen Dingen scheint uns vom Verfasser nicht Weniges verfehlt zu sein. Z. B. Jes. 28, 16 kann doch unmöglich übersezt werden: „Siehe, ich gründe“, sondern nur: „Siehe, der gegründet hat“, d. h. „siehe, ich habe gegründet“; damit fällt aber dort das ganze Raisonnement des Verfassers (II, 244); Ps. 45, 7 kann **אֵלֹהִים** schon darum nicht Vocativ sein (I, 197), weil **עֲרֵלִים** als Prädicat vielmehr **לְעֲרֵלִים** lauten müßte. Zu Gen. 3, 15 ist Verfasser wieder in die alte Erklärung zurückgefallen (I, 465 f.), welche, abgesehen von der Bedeutung des Wortes **שָׂרָף**, schon an der Ordnung der beiden Aussagen des zweiten Halbverses scheitert; Gen. 9, 27 meint er (I, 468), könne **אֱלֹהִים** Subj. zu **יִשְׁכַּח** sein, und Gen. 49, 10 will er (I. 461 f.) gar wieder **שָׁלָה** lesen, als wären wir bei jenem Segenswort über Juda immer noch auf das bloße Herumrathen angewiesen. Unhaltbar ist die Deutung von „Sproß Jahve's“ und „Frucht des Landes“ Jes. 4, 2 auf die geistige Frucht, das aus Gott stammende Leben der letzten Zeit, welches die Israeliten zieren soll (II, 243 f.), ebenso die Vermuthung (II, 190 f.), in Hos. 4, 15 erscheine der Eid als

solcher unerlaubt oder (II, 294) Joh. 4, 17 sei unter Gottes Haus die Synagoge zu verstehen. Zu Jer. 9, 25 scheint er uns (I, 226 f.) nicht gehörig bedacht zu haben, daß unter allen Landesbewohnern eben nur die Philister immer als Unbeschnittene bezeichnet werden, ebenso zu Jes. 7, 14 (II, 246 ff.) die Gegenstände gegen seine Erklärung nicht gehörig gewürdigt zu haben; auch nimmt er (II, 253 und 268) in Zach. 12, 8 mit Unrecht eine Andeutung des Messias-königs an u. s. w.

Doch treten gegenüber von dem vielen Guten, was das Buch bietet, solche feinere Mängel allerdings in den Hintergrund. Viele der Ausführungen des Verfassers, von denen wir beispielsweise noch die über die religiösen Gedanken in den Opfern (I, 241—254) oder über Weissagung und Erfüllung (II, 57—62) nennen, haben wir fast durchaus nur mit Befriedigung gelesen. Besonders erkennen wir ausdrücklich an, daß er überall mit Glück sich bemüht hat, die Denkweise und Anschauungen des alten Volks in ihrer ursprünglichen, noch durch keine dogmatischen Kategorien verschränkten, Einfachheit nachzufühlen und zum Bewußtsein zu bringen, und möchten nur wünschen, daß sein Buch auch solche Leser zur Hand nehmen, auf deren Beifall er nach der Vorrede zum Vor- aus verzichtet.

Den einzelnen Hauptabschnitten geht gewöhnlich ein Verzeichniß der neueren darauf bezüglichen Schriften voraus. Auch sind dem Buch hinten Indices beigegeben. Der Druck ist sorgfältig und die Ausstattung tadellos.

Berlin.

Dillmann.

A. Klöpper (Lic. theol. in Königsberg), exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Göttingen, Vandenhöck u. R., 1869. IV u. 127 S.

Dem Titel nicht ganz entsprechend beziehen sich die Untersuchungen 1) auf den verloren gegangenen Brief des Apostels Paulus an die Korinther zwischen den beiden uns erhaltenen Sendschreiben an diese Gemeinde (S. 1—28) und 2) auf die Christuspartei der apostolischen Gemeinde zu Korinth (S. 31—127). In der ersten will der Verfasser die von Bleek zuerst aufgestellte Ansicht, daß zwischen den beiden Briefen noch ein dritter, verloren gegangener, anzunehmen sei, rechtfertigen. Er folgert dies zunächst aus 2 Kor. 10, 10, dann daraus, daß Paulus sich nur auf des Titus Nachrichten bezieht, nicht auf die des Timotheus, vor Allem aus der Sendung des Titus selbst der, „um die verunglückte Sendung des Timotheus aufzunehmen“, „in derselben hängen, von unruhiger Sorge gedrückten Stimmung in Korinth anlangte, in der sich Paulus befand, als er ihn in Troas und später in Macedonien erwartete“, und aus den „Erscheinungen einer beispiellosen Umwandlung, die unter den Augen des Titus vor sich geht und die nicht die Folge des ersten Briefes sein kann, der schon seit langen Wochen im Archive der korinthischen Gemeinde geruht, sondern eines von Titus mitgebrachten sein muß“. Lepsterer konnte, unbekannt und um die verunglückte Sendung des Timotheus gutzumachen, nicht ohne Brief kommen. Der Verfasser sucht dann auch Inhalt, Form und Zweck desselben zu bestimmen, um das Verschwinden dieses so wirkungsvollen Briefes, von dem die beispiellose Umwandlung der Gemeinde abhing, nicht „aus absichtlicher Zerstörung zu erklären, sondern

aus dem Umstande, daß man sich nicht bemühte, ein so durchaus nur auf einen brennenden Augenblick berechnetes und nur ihm dienendes Schreiben durch Abschriften zu vervielfältigen, noch weniger es an andere Gemeinden zu communiciren“. Wir gestehen, daß uns die Beweisführung in keiner Weise überzeugt hat. 2 Kor. 10, 10 läßt sich ohne diese Hypothese erklären; vor Allem aber weiß der zweite Brief ebenso wenig von einer unglücklichen Sendung des Timotheus als von einer unter den Augen des Titus vorgegangenen Umwandlung der Gemeinde und von der verhängnißvollen Mission des letzteren für die gefährdete Auctorität des Paulus einzutreten. Mit solchen bloßen Vermuthungen läßt sich eine andere Vermuthung unmöglich wahrscheinlich machen. — Bedeutsamer ist die zweite Untersuchung, in der der Verfasser eine feine Combinationsgabe, verbunden mit scharfsinniger Auffassung der Verhältnisse, zeigt. Er knüpft an die Abhandlung gleichen Inhaltes von Beyschlag (Stud. und Krit. 1865) an, unterzieht aber dessen Beweisführung einer neuen Revision und will hauptsächlich ihm gegenüber den Nachweis führen, daß zwischen dieser Christuspartei und dem Apostel nicht bloß ein persönlicher Kampf, wie Beyschlag behauptet, sondern auch eine sachliche Polemik gegnerischer Lehre stattgefunden hat. Abgesehen von der allgemeinen Wahrscheinlichkeit, daß diese Judaisten sich nicht wesentlich von denen in Galatien werden unterschieden haben, zeigt er dies aus Stellen wie II, 2, 17, wo ihnen (*οἱ λοιποὶ* aber besser als *οἱ πολλοὶ*) ein *καπηλεύειν*, 4, 2, wo ein *δολοῦν* des göttlichen Wortes Schuld gegeben wird (besonders fein sind die Bemerkungen S. 43 ff.), dann aus 5, 16, welche Stelle er sehr eingehend behandelt, aus der er aber, anstatt *κατὰ σάρκα* richtig zu verbinden, wie uns scheint, zu viel folgert, daher er denn auch für *ἀπὸ τοῦ νῦν* für die Christologie der Gegner kein Zeitmoment feststellen kann. Ebenso sind S. 70 seine Folgerungen auf die ursprünglichen Apostel Jesu ebenso bedenklich wie S. 118. Dieses Resultat befestigt sich ihm dann aus einer Betrachtung der eigentlichen Polemik des Paulus gegen seine Widersacher im dritten Theil des Briefes (Cap. 10—12), besonders aus 11, 4 ff. (wo der Verfasser den Unterschied von *ἄλλον* und *ἑτερον* nicht genug beachtet). Zu viel für die irrige Christologie der Gegner folgert der Verfasser aus II, 1, 19, 20, woraus man mit dem Verfasser sogar mit gleichem Rechte bei den Gegnern eine Leugnung der Gottessohnschaft und Gottheit Jesu Christi wegen der nachdrücklichen eigenthümlichen Voransetzung dieser Bezeichnung folgern könnte. Beweiskräftiger sind seine Folgerungen aus 11, 15, obgleich 11, 20 wohl anders als Marc. 12, 40, nicht von der Habsucht zu fassen sein dürfte. Auch über den Abschnitt 12, 1—11 macht der Verfasser richtige Bemerkungen. Nachdem er so den dogmatischen Standpunkt, das Auftreten, die Mittel der Polemik und die persönlichen Bezüge der Gegner anschaulich gemacht, sucht er diese Resultate aus dem ersten Briefe zu bestätigen, wobei er besonders die Petruspartei bespricht. — Während wir bisher im Wesentlichen dem Verfasser zustimmen konnten, müssen wir doch, abgesehen von einigen für die Hauptfrage untergeordneten Punkten, wie z. B. S. 81 über die Christologie der Urapostel, S. 117 über des Paulus Strafrede gegen Petrus in Antiochien und seine Stellung zu letzterem — wechselseitige Anerkennung relativ berechtigter divergirender Standpunkte — (Auffassungen, die zu theuer erkauft werden müssen theils mit unhaltbarer Eregese, theils mit Annahme, wenn auch nicht absichtlicher Tendenzgeschichtschreiberei, „so doch einer secundären, die erzähl-

ten Ereignisse nicht mehr objectiv — also doch tendenziös — wiedergebenden Auffassung“), gerade in dem eigentlichen Hauptpunkte am meisten vom Verfasser differiren. Schon die Voraussetzung von eigentlichen Parteilungen in Corinth geht uns zu weit; ferner, daß die Petriner in Petrus den ersten und normalen Typus des Christenthums anerkennen, während sie nur den Apostolat des Paulus gegen den des Petrus, als des Hauptapostels und Gründers der ganzen Kirche und der Muttergemeinde, herabsetzten. Ferner läßt des Verfassers Erklärung von 1 Kor. 1, 12 nicht eine Zertheilung, sondern vielmehr eine Vervielfältigung Christi erkennen; ferner die Ueberspannung des Verhältnisses der Urapostel zu Paulus, um den Unterschied von Petrinern und Christinern zu gewinnen; endlich der Hauptpunkt, daß die Gegner im zweiten Briefe nur die Christiner sein können, ungeachtet sich nie diese Bezeichnung findet, scheint uns nicht erwiesen und zu leicht das Urtheil „verkehrte Anschauung“ ausgesprochen gegen die, welche den Apostel im Allgemeinen gegen die Judaisten polemisiren lassen. Der Verfasser hat Recht, wenn er gegen Beyschlag die Lehrverirrung der Gegner des Apostels behauptet, auch Recht gegen Baur, wenn er die Petriner und Christiner nicht identificirt; aber erwiesen hat er im Uebrigen nicht, daß die Gegner des Paulus nur die Christiner sind. Im Allgemeinen wiederholen wir unser anerkennendes Urtheil über des Verfassers feinsinnige Combinationsgabe und seinen Scharfsinn im Verfolgen seiner Gedanken; aber bei so wenigen vorhandenen Andeutungen ist der Combinationsgabe nur zu weiter Spielraum gelassen und äußerste Behutsamkeit und Zurückhaltung nöthig, um nicht auf Abwege zu kommen. Der Verfasser selbst hat auch ein Gefühl dafür, wenn er S. 121 sagt: Dies möchte nun aber auch Alles, vielleicht schon mehr als Alles sein, u. s. w. Bei allen Hypothesen ist ein „zu viel“ vom Uebel. Möchte der Herr Verfasser sich zur Fortsetzung seiner Arbeiten, denen wir mit demselben Interesse, mit dem wir diese Abhandlungen gelesen, entgegensehen, auch durch diese Anzeige aufgefordert wissen. ¹⁾

Magdeburg.

Schulze.

Historische Theologie.

Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum neunzehnten Jahrhundert. In Vorlesungen von Dr. R. R. Hagenbach. Neue, durchgängig überarbeitete Gesamtausgabe. In 15—16 Lieferungen oder 7 Bänden. Band I: Kirchengeschichte der ersten sechs Jahr-

¹⁾ Bei dieser Gelegenheit verweise ich vorläufig auf die so eben erschienene, später zu besprechende kleine Schrift von Herrn Professor Hausrath in Heidelberg: „Der Vier-Capitelbrief des Paulus an die Corinth. Heidelberg, Bassermann 1870“, wo der scharfsinnige und, wie mir scheint, gelungene Beweis geführt wird, daß wir den nach Klöpffer's und Anderer Vermuthung verloren gegangenen, zwischen unserem ersten und zweiten Korintherbrief dazwischen liegenden Brief des Apostels noch besitzen in Cap. 10—13 unseres zweiten Briefes.

B a g e n m a n n.

hunderte. Dritte umgearbeitete Auflage. Leipzig, S. Hirzel, 1869. 8. X und 658 S. — Band II: Kirchengeschichte des Mittelalters. Zweite umgearbeitete Auflage. VIII und 636 S. — Band III: Geschichte der Reformation, vorzüglich in Deutschland und der Schweiz. Vierte umgearbeitete Auflage. Leipzig 1870. X und 655 S.

Diese Gesamtkirchengeschichte des verehrten Basler Theologen, bekanntlich aus einzelnen Cyklen kirchenhistorischer Vorlesungen (zuerst über die Reformationsgeschichte, dann über die Entwicklung des evangelischen Protestantismus bis auf unsere Zeit, über die ältere Kirchengeschichte, über die Kirchengeschichte des Mittelalters) allmählich erwachsen und nun nach wiederholter Ueberarbeitung der einzelnen Theile zu einem stattlichen Ganzen zusammengefügt, hat sich in dem vollen Menschenalter, das seit ihren Anfängen (1834 ff.) verflossen ist, durch ihren reichen, zweckmäßig ausgewählten Inhalt, durch ihren mild vermittelnden Standpunkt, vor Allem aber durch ihre anziehende und gebildete Darstellung so viele Leser und Freunde zumal in gebildeten Familienkreisen gewonnen, und es ist andererseits der Charakter des Buches in den Kreisen der gelehrten Theologen eine so bekannter, daß wir weder zur Empfehlung noch zur Kritik etwas Weiteres hinzuzufügen wüßten als die Anerkennung, daß der Verfasser eifrigst bemüht war, an seinem Buche bei jeder neuen Auflage zu bessern und zu feilen, und daß von ihm insbesondere für diese neue Ausgabe die gesicherten Ergebnisse der neueren Forschung auf allen Gebieten der Kirchengeschichte, so weit als möglich, gewissenhaft benutzt worden sind. Und da es ja vielleicht niemals nöthiger war als jetzt, kirchengeschichtliche Kenntnisse und ein eben nur durch die Betrachtung der kirchlichen Vergangenheit zu erlangendes Verständniß für die kirchliche Situation und Aufgabe der Gegenwart in den Kreisen der „Gebildeten“ zu verbreiten, und da andererseits auch die theologische Wissenschaft jetzt mehr als je das Bedürfniß empfindet, an die Stelle einer bloß esoterischen, theologisch-gelehrten Behandlungsweise der Kirchengeschichte eine theils tiefere und lebensvollere, theils freiere und allgemeinere, mehr culturhistorische und mehr ethisch-religiöse Auffassung und Darstellung derselben zu setzen: so können wir uns dem Wunsch des Herrn Verfassers nur anschließen, „daß diese Vorlesungen, wie früherhin, so auch in der neuen Gestalt dazu dienen mögen, den Sinn für kirchliches Leben und kirchliche Entwicklung im Zusammenhang mit der menschlichen Culturgeschichte auch bei Solchen zu wecken, die weniger auf ein gelehrtes Studium der Kirchengeschichte als auf praktische Verwerthung ihrer Resultate angewiesen sind“. Namentlich ist es der dritte Band, die Reformationsgeschichte Deutschlands und der Schweiz, welcher hier in wesentlicher Umarbeitung erscheint: die sieben ersten Vorlesungen, eine kurze Recapitulation der vorreformatorischen Kirchengeschichte enthaltend, sind auf eine einzige reducirt; dagegen ist die Behandlung der Reformationsgeschichte selbst eine weit ausführlichere als früher geworden, und auch im Einzelnen zeigt sich fast auf jeder Seite die nachbessernde, die Resultate neuerer Forschung nachtragende Hand. Wenn der Herr Verfasser die schweizerische, und speciell auch die Basler Reformationsgeschichte mit besonderer Vorliebe und größerer Ausführlichkeit, als dies von einem universal-kirchengeschichtlichen Werk zu erwarten war, behandelt hat, — wenn auch seine Behandlung der allgemeinen und

deutschen Reformationsgeschichte wesentlich vom schweizerischen Standpunkt aus gehalten ist: so wird das gewiß kein billiger Beurtheiler dem Herrn Verfasser verdenken. Auch wer diesen Standpunkt nicht theilt, wird seinem aufrichtigen Streben nach Unparteilichkeit, seinem milden und maßhaltenden Urtheil auch über gegnerische Ansichten, seiner ruhigen, leidenschaftslosen Darstellung die Anerkennung nicht versagen. Unsere abweichenden Ansichten zu einzelnen Punkten oder Partien darzulegen oder einzelne Versehen, wie sie gerade bei dem großen Reichthum des Gebotenen fast unvermeidlich waren, aufzudecken oder zu berichtiglichen, fehlt es uns hier an Raum und Zeit. Im Ganzen können wir nur unsere Freude darüber ausdrücken, daß es dem verehrten Herrn Verfasser vergönnt war, seine reformations- und kirchengeschichtlichen Vorlesungen, die zur Verbreitung von kirchengeschichtlichem Interesse und Kenntnissen in weiteren Kreisen schon so viel beigetragen haben, noch einmal in solcher erneuten Gestalt der evangelischen Christenheit und Theologie vorzulegen, und hoffen, Gott werde ihm Leben und Kraft schenken, um durch eine neue Bearbeitung der drei letzten Jahrhunderte das Ganze vollends zum Abschluß zu bringen.

Wagenmann.

Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: Ueber die Herrschaft der Vernunft (IV. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, untersucht von Dr. J. Freudenthal. Breslau, Schletter'sche Buchhandlung (H. Stötsch), 1869. 173 S.

Es ist dankenswerth, daß der sehr interessanten Schrift, die gewöhnlich als IV. Makkabäerbuch bezeichnet wird, sich die Aufmerksamkeit der Gelehrten zuwendet. Wir können nicht umhin, dem Verfasser unsern Beifall zu schenken, wenn er die Synthese zwischen jüdischem Glauben und hellenischer Philosophie, wie sie hier vorliegt, als eine ganz eigenthümliche bezeichnet und eindringlich davor warnt, sich unter der „alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie“ ein durchaus gleichartiges Ganzes, etwa nach philonischem Muster, vorzustellen. Am werthvollsten erscheint uns der zweite Abschnitt, welcher den religionsphilosophischen Gehalt mit großer Akribie und mit genauer Vergleichung der Philosopheme der hellenischen Schulen auseinanderlegt. Der anonyme Autor (denn daß die Schrift unmöglich dem Josephus zukommen könne, hatte bereits Grimm klar bewiesen) ist „kein speculativer Kopf“ (S. 71), seine Darlegungen haben etwas Schwankendes, und es ist daher nicht zu verwundern, wenn über Einzelnes Meinungsverschiedenheiten obwalten. Das Ergebniß geht dahin, daß der Autor der Schrift aus den verschiedenen Systemen sich dasjenige auswählt, was sich seiner Denkungsart fügen will, in den Grundzügen der Stoa folgend, aber ihrer Metaphysik und manchen Auswüchsen ihrer Moral entgegentretend, selbst einen Anschluß an Epikur nicht verschmähend, wie wir denn bei ihm keine Spur finden „von der lebensmüden Alesse der späteren Zeit“. — Sehr eingehend bespricht Herr Freudenthal die Quellenfrage. Unseres Erachtens hat er es zur Evidenz gebracht, daß der Autor nicht das zweite Makkabäerbuch benutzt hat, auch nicht aus Erinnerung (wogegen die oft wörtliche Uebereinstimmung spricht), sondern jenes weitläufige Werk des Jason von Kyrene, aus dem das zweite Makkabäerbuch selbst ein Auszug ist. Natürlich ist daraus nur der geschichtliche Stoff entnommen. Sehr

scharfsinnig ist die Art und Weise, wie er den Bericht vom Selbstmorde der Mutter der sieben Söhne verwerthet. — Die vierte Abhandlung untersucht die Zeitfrage. Er setzt die Schrift in die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus. Das Jahr 70 als terminus ad quem geben wir unbedenklich zu, allein nicht den andern. Die Coincidenz der Stelle Cap. 8, 7 mit unserm Buche erscheint so überaus gering, daß wir an eine Entlehnung seitens des Pseudojosephus nicht glauben können. Ueberdies adoptirt Dr. Freudenthal die sehr zweifelhafte Ansicht von Graez, daß die Sapienz unter Caligula verfaßt sei. Vielmehr müssen wir Grimm beipslichten, der aus 14, 9 richtig folgert, daß die Verfolgungen der Juden unter Caligula noch nicht in den Gesichtskreis des Autors fallen. Die Stelle deutet auf eine Zeit völliger Ruhe und selbst in der Schlußermahnung 18, 1 zeigt sich keine Ahnung, als ob er ähnliche Drangsale, wie sie in der Makkabäerzeit stattfanden, für sein Volk erwarte. Dagegen geben wir zu, daß die Benützung der apokryphischen Zusätze zu Daniel 16, 3 und die Bezugnahme auf den Sturz der Hasmonäer (4, 1) weniger wahrscheinlich ist und keine festen Bestimmungspunkte darbietet. Hinsichtlich des Ortes der Abfassung fehlen alle Daten, und richtig ist es, daß die Einpferchung jener ganzen Mischung von griechischer Philosophie und Mosaismus auf Alexandria jedes vernünftigen Grundes entbehrt. Die bedeutende Abweichung von den spezifischen Eigenthümlichkeiten der philonischen Theosophie ließe eher an eine der Städte Kleinasien mit zahlreicher hellenistischer Diaspora denken. — Was endlich den ersten Punkt betrifft, so legt der Verfasser ein übergroßes Gewicht darauf, daß wir hier eine jüdische „Predigt“ vor uns haben. Mit der Evidenz des Beweises sieht es aber übel aus. Denn er selbst bezeugt ja, daß die Synagogalvorträge jener Zeit, soweit wir davon Kunde haben, sich „streng dem Bibeltexte“ anschließen. Dem gegenüber hat der Einwand von Grimm völlig Recht, daß die Berührung mit dem zweiten Makkabäerbuch unmöglich dafür gelten könne, nach den Untersuchungen Freudenthal's um so mehr, als eine solche Berührung nur durch die Benützung der gleichen (durchaus unkanonischen) Quelle vermittelt ist. Eine Predigt über einen an die Spitze gestellten „philosophischen Satz“ (S. 17) bliebe nach den eignen Erörterungen des Verfassers, sowie nach dem deutlichen Eingange ein Unicum für jene Zeiten. Denn die verhältnißmäßig seltenen Apostrophen können ebensowohl für Leser wie für Hörer gelten, vollends bei der „gezielten Declamation“ (S. 29), die Dr. Freudenthal, trotz seiner Ueberschätzung des Werthes der Schrift, dem Verfasser nicht abzusprechen wagt. Am stärksten spräche noch für Annahme einer Predigt die Formel: „was ich zu thun gewohnt bin“ (271, 15). Aber auch diese erklärt sich leicht, wenn der unbekannte Autor bereits mehrere solcher philosophischer Broschüren religiös-ethischen Inhaltes veröffentlicht hatte. Und der Nachweis, daß die Rede eine völlig schulgerechte Disposition enthalte, den der Verfasser uns giebt, spricht, angesichts alles dessen, was wir über die jüdischen Predigten jener Zeiten wissen, mehr gegen als für seine Meinung. Damit wird auch die sonst scharfsinnige Vermuthung hinfällig, daß die Predigt am Chanukafeste gehalten sei; denn lediglich aus der Wahl des Stoffes Schlüsse zu ziehen, während alle Andeutungen über eine besondere Situation der Hörer und über eine hervorragend wichtige Zeit fehlen, erscheint doch etwas gewagt. — So dankenswerth daher auch im Ganzen die Forschungen des Verfassers sind, so verdient doch der hohe Ton, den er gegen seine nichtjüdischen

Vorgänger anzustimmen liebt, starke Mißbilligung, vor Allem die kühle Art, wie er der unzweifelhaft bedeutenden Verdienste Grimm's, der zum ersten Male eine fortlaufende Erklärung des Buches gegeben hat, gedenkt und diese Anerkennung durch eine nicht eben angemessene Polemik beschränkt, meist in Punkten, die ihrer ganzen Natur nach höchst disputabel sind. — Seine Noten verrathen ein tüchtiges textkritisches Talent. Es ist aber nur zu billigen, daß er eine Textausgabe, die großes Bedürfniß ist, noch aufschiebt, bis Mr. Bensley in Cambridge seine angekündigte umfassende Bearbeitung des Textes, von der wir nur das Beste erwarten können, hat an's Licht treten lassen.

Jena.

L. Diestel.

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Uebersetzung, herausgegeben unter der Oberleitung von Dr. Fr. X. Reithmayer, o. ö. Professor der Theologie in München, päpstlichem Kämmerer 2c. Erstes Bändchen: Die Schriften der apostolischen Väter nebst den Martyr-Acten des heiligen Ignatius und heiligen Polycarp, nach dem Urtexte übersetzt von Dr. J. Chryst. Maher. Rempten, Jos. Kösel'sche Buchhandlung, 1869.

Es wäre recht schön, wenn von dem Charakter der Infallibilität, den der Papst Pius IX. durch sein sogenanntes ökumenisches Concil sich selbst nunmehr hat zuerkennen lassen, auch Etwas auf die Theologen und Schriftsteller der römischen Kirche überginge. Wir hätten dann doch die erfreuliche Aussicht, in Zukunft von solch mangelhaften Leistungen päpstlicher Theologen verschont zu werden, wie hier wieder eine vor uns liegt.

Eine „ausgewählte Bibliothek der Kirchenväter in guter deutscher Uebersetzung zu möglichst niederem Preise“, wie sie der buchhändlerische Prospect verspricht, wäre ja freilich ein recht dankenswerthes und gewiß auch lohnendes Unternehmen und würde, wie Referent aus Erfahrung weiß, von protestantischen Theologen und Geistlichen mindestens ebenso sehr als von solchen der römischen Kirche mit Freuden begrüßt werden. Ist ja doch — ohne Selbsttruhm sei es gesagt — wenigstens der hohe Werth und das Bedürfniß patristischer Studien zumal in den letzten funfzig Jahren von evangelischen Theologen vielleicht mehr noch als von denen der jenseitigen Kirche erkannt worden. Und während wir bisher gewöhnt waren, trotz der Kirchentrennung in den Vätern der alten Kirche mit freudiger Verehrung noch einen gemeinsamen Besitz und ein einigendes Band der getrennten Confessionskirchen, die Träger und Repräsentanten des gemeinchristlichen consensus zu sehen: so könnte, wenn anders die Wünsche der jesuitischen Partei in Rom in Erfüllung gehen, vielleicht bald eine Zeit kommen, wo die römische Kirche das Studium der Väter ganz und gar den „Regern und Schismatikern“ überläßt. Denn wenn in Rom der pater patrum und alter Deus in terris thront, der alle Wahrheit ex scrinio pectoris sui hervorholt, was könnten dann die „ächten Katholiken“ noch für ein Interesse haben, die alten patres und scriptores ecclesiae mühsam zu durchforschen, die ihnen doch nur durch ihren unanimis consensus es nahe legen müßten, wie weit die Papst- und

Jesuitenkirche in Lehre und Verfassung von der Väterkirche wie von der Apostelkirche abgewichen? Vielmehr, wie die Päpste des zwölften Jahrhunderts die Bibelübersetzungen und das Bibellesen der Laien, so mußten consequenterweise die infalliblen Päpste des neunzehnten Jahrhunderts sofort die Uebersetzung der Väter und das patristische Studium den „rechtgläubigen“ Katholiken als seelengefährlich verbieten.

Was hat denn überhaupt eine Kirche, welche, wie der päpstliche Syllabus sagt, die *societates biblicas* als eine verderbliche *pestis saepe gravissimisque verborum formulis reprobit*, für ein Interesse daran, die Schriften der Väter in deutschen Uebersetzungen zu verbreiten und dadurch auch der Laienwelt zugänglich zu machen? Oder sollte etwa diese patristische Bibliothek gerade aus anti-päpstlichem, antijesuitischem Interesse hervorgegangen und zu dem Zweck unternommen sein, den jesuitisch-päpstlichen Neuerungen — den *profanae Jesuitarum novitates* — die ächte katholische Ueberlieferung, den *sensus vere catholicus*, entgegenzustellen? Fast könnte man's glauben, wenn man die beredten und begeisterten Aeußerungen des Vorredners über den Werth der patristischen Literatur und ihres Studiums hört: „Mit diesen Erzeugnissen des christlichen Geistes hat es ja“ — wie der Herr Vorredner ganz richtig bemerkt — „seine eigene Bewandniß“. „Der göttliche Organismus der Kirche nimmt zu seiner Selbsterhaltung und Fortentwicklung nicht Nahrung von außen her an und auf, sondern verzünkt sich fort und fort durch die Nahrung des Wortes, welches aus dem Quell der Offenbarung in der Bibel hervor in den Schriften der Väter in einen fast unabsehbaren Reichthum auseinandergegangen ist. Insofern die patristische Literatur in ihrem größeren und besseren Theile von daher [aus dem Schriftwort] stammt, nimmt sie gewissermaßen auch Antheil an dem Privilegium, wie der Universalität, so auch der Unvergänglichkeit. Es steckt in diesem Erb- und Gemeingut eine eigenthümlich mysteriöse Kraft. Wer die Geschichte der christlichen Literatur und Theologie kennt, wird dieser Anschauung seine Zustimmung nicht versagen.“ — Gewiß, auch wir versagen dieser Anschauung unsere Zustimmung nicht — es ist die ächt evangelische und wahrhaft katholische, wie sie von unseren Reformatoren getheilt worden ist, die ja größtentheils durch das Studium der Väter zur Schrift gekommen sind und in dieser dann nicht bloß die rechte Nahrung für sich, sondern auch die Kraft zur Verjüngung der Kirche gefunden haben. Leider macht der Herr Vorredner selbst mit jenen schön klingenden Worten von der aus dem Quell der Offenbarung in der Bibel zu holenden Nahrung des Wortes keinen rechten Ernst, sondern verwechselt sofort wieder in ächt römischer Weise Quelle und Abfluß, sieht in der patristischen Literatur ein Zeugniß für die „unveränderte“ Tradition seiner Kirche und will sogar, — ohne zu bedenken, welch komische Verdrehung darin liegt — „die bekannte Geisterstimme“, die den heiligen Augustin zur Schrift ruft, auf diese Bibliothek der Kirchenväter anwendend, an Alle den Ruf ergehen lassen: „tolle, lege!“ Aber freilich hat es mit dieser Aufforderung nun auch wieder eine „eigene Bewandniß“. Um gelesen zu werden, müßte diese Uebersetzungsbibliothek doch zuerst lesbar sein. Und um eine lesbare Uebersetzung zu liefern, dazu gehört bekanntlich zweierlei: fürs Erste richtiges Verständniß des Originals und fürs Andere Treue und Geschmaç in der Wiedergabe. Beides ist in den hier vorliegenden Uebersetzungsproben in hohem Grade zu vermissen. Wir erinnern uns, daß bereits

früher seit 1831 bei derselben Verlags-handlung in Rempten eine bis zu neunund-dreißig Bänden gediehene Uebersetzung der „sämmlichen Werke der Kirchenväter“ erschienen ist, über welche der katholische Patrolog Alzog das kurze, aber völlig zutreffende Urtheil abgibt, daß sie „sehr mangelhaft“ sei. Trotz der Versicherung des Verlegers, daß diese neue Arbeit mit der früheren Nichts gemein habe, sondern von ganz neuen Kräften und mit viel größerer Sorgfalt werde bearbeitet sein, und trotz der Oberaufsicht und nachbessernden Hand des Leiters des neuen Unternehmens, des Münchner Theologen und Herausgebers der Möhler'schen Patrologie, Herrn Reithmayr's, können wir versichern, daß jenes Alzog'sche Urtheil auch auf dieses vorliegende Werk vollkommen paßt. Wer die Kirchenväter und besonders auch die apostolischen Väter kennt, weiß, daß sie nicht eben leicht zu übersetzen sind. Nicht schwer aber wäre es gewesen, mit Hilfe der reichen vorhandenen Vorarbeiten wenigstens etwas Besseres zu liefern, als was uns hier geboten wird. Die den einzelnen Schriften vorausgeschickten Einleitungen sind höchst dürftig und wissenschaftlich werthlos. Hätten wir auch kein „genaueres Eingehen auf die Aufstellungen der negativen, unchristlich sein wollenden Kritik“ verlangt, so hätte sich doch auch mit den Mitteln einer positiv und katholisch sein wollenden Wissenschaft Besseres bieten lassen. Von der Uebersetzung nur einige Proben. Gleich im Anfang des ersten Clemensbriefs ist die Schönheit des Originals verwischt durch die verschiedene Uebersetzung des zweimaligen *παροικοῖα*. Die *ἐπιζητούμενα πράγματα* cap. 1 durch „brennende Fragen“ wiederzugeben, ist nicht bloß ungenau, sondern falsch, ebenso wie der S. 2 daraus gezogene Schluß, daß „die römische Kirche aus eigenem Antrieb, wohl gestützt auf ihr Ansehen und namentlich auf die Autorität ihres Bischofs“, das Sendschreiben erlassen habe. Falsch ist ebendasselbst die Uebersetzung von *στάσις* mit „Empörung“, falsch ist die Uebersetzung von *ἀπονοία* mit „ungewöhnlich“, was sich wie manche andere Fehler nur daraus erklärt, daß der Uebersetzer, statt, wie er angiebt, aus dem Originaltext, es bequem gefunden hat, aus der lateinischen Uebersetzung zu arbeiten, die ihm hier das von ihm mißverständene insolentia bot. Ebenso erklärt sich gleich nachher die ebenso sinnlose als ungenaue Uebersetzung von *ἐπωκῆς ἐν Χριστῷ εὐσέβεια*, moderata in Christo pietas, durch „nach Christo bemessene Frömmigkeit“. Dies nennt man im römischen Lager treu nach dem Urtext übersetzen. Was der Uebersetzer unter einem „würdevollen“ Gewissen der korinthischen Frauen sich gedacht, wissen wir nicht, jedenfalls etwas Anderes als das Original mit *σεμνὴ συνειδήσις*. Wie cap. 2 *σώζεσθαι μετ' ἐλέους καὶ οὐκ ἐκδύσεως* zu verstehen oder wie die Lesart zu emendiren, darüber sind die Gelehrten verschiedener Ansicht; daß es nicht heißen kann „durch liebevolle Theilnahme und Gewissenhaftigkeit gerettet werden“, bedarf keines Beweises. Die unbegreifliche Uebersetzung von *τὰ βωτερήματα αὐτῶν ἰδία ἐκρίνετε* durch „ihr beurtheiltet seine Versehen gleich euren eigenen“ begreift sich nur wieder aus dem Mißverständniß der lateinischen: *illorum defectus vestros censebatis*. Mindestens geschmacklos ist der Ausdruck: „Die Gebote des Herrn standen auf die Wände eures Herzens geschrieben“, statt „auf den Tafeln“; es ist ja alttestamentliches Citat. Falsch ist cap. 3 *πλarrowός* mit „Ansehen“ wiedergegeben, was ja jeden Sinn und Zusammenhang stört; noch schlimmer ebendasselbst *ἀκαταστασία* mit „Abfall“; unpassend ebendasselbst „Christo entsprechend leben“; falsch cap. 4 die Frage Gottes an Kain: „Warum härmst dein Angesicht sich ab?“ und ebenso ist im Folgenden der

Sinn mehrfach total verfehlt. Daß die bekannte Stelle über die beiden Apostel Petrus und Paulus in cap. 4 mit tendenziöser Verwischung des Originals im Sinne der römischen Geschichtsfictionen übersezt ist, ließ sich freilich erwarten; eine Forderung der Ehrlichkeit wäre es gewesen, wenigstens in den Anmerkungen zu sagen, daß Andere die Stelle anders übersezen, und eine Forderung des guten Geschmacks, daß gerade hier, in dieser so hoch rhetorisch gehaltenen Stelle, solche jeden Eindruck störende Geschmacklosigkeit wäre vermieden worden, wie z. B.: „Petrus mußte eine allzu beträchtliche Zahl von Mühseligkeiten ausstehen und gelangte so durch den Martyrtod an den ihm gebührenden Ort der Glorie. Auf Grund erlittener Eifersucht erlangte auch Paulus den Preis für Ausdauer. — Nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt, die Grenze des Occidents (ἕρμα τῆς δύσεως) erreicht und unter den Reichsverwesern den Martyrtod erlitten hatte, schied er so von dieser Welt und wanderte zu dem heiligen Ort, als das größte Vorbild der Ausdauer.“ Es wird an diesen wenigen Beispielen aus den ersten Capiteln des ersten Clemensbriefs genügen, um dem „einsichtigen Publicum“ zu zeigen, was es von den „tüchtigen Männern, welche durch Gelehrsamkeit und Sprachenkenntniß der schwierigen Arbeit des Uebersetzens gewachsen sind,“ ferner zu erwarten hat.

Dieser Erwartung entspricht denn auch — damit es nicht scheine, daß wir nach einzelnen Fehlern, wie sie Jedem passiren können, unbillig über das Ganze aburtheilen — die Uebersetzung des sogenannten zweiten Clemensbriefs. Gleich der erste Satz und ebendamt der Grundgedanke des Ganzen ist gründlich mißverstanden, wenn in den Worten ἐν τῷ φρονεῖν ἡμᾶς μικρὰ περὶ αὐτοῦ μικρὰ καὶ ἐπιζόμεν λαβεῖν das Pronomen αὐτοῦ unbegreiflicherweise auf σωτηρία statt auf Χριστοῦ bezogen wird. Falsch ist dann gleich wieder die Uebersetzung von εἰς ὃν τόπον: „zu welchem Range wir berufen sind“, ungenau die von πῶς mit „Erleuchtung“, ungeschickt „er hat uns gerettet am Rande des Verderbens“; unbewiesen und unbeweisbar die in der Note behauptete Anspielung auf das Taussacrament und das Sprechen des Vaterunsers durch die Neugebauten. —

Wenden wir uns zum Barnabasbrief und zwar beispielsweise zu dem leichtesten Theil desselben, zum Schluß. Wie geschmacklos zugleich und wie schief ist hier cap. 17 übersezt: „es werde mir keine Zeitfrage der Gegenwart, soweit sie auf euer Heil Bezug hat, entgangen sein!“ Wie matt cap. 18: „Der Unterschied zwischen beiden Wegen [des Lichts und der Finsterniß] ist ein bedeutender!“ Wie ungeschickt cap. 19 das schöne Wort: ἔση ἀπλοῦς τῇ καρδίᾳ καὶ πλούσιος τῷ πνεύματι: „sei geraden Herzens und reichen Geistes“. Wie undeutsch: „Nie laß dein Wort von Gott verlauten bei Unreinheit in diesem oder jenem!“ Oder: „den Namen des Herrn nehme [!] nicht eitel“. Wie ungenau, ἡσύχιος mit „verträglich“ oder δίγλωσσος mit „unbeständig“ oder ἐτοιμάζειν mit „bestimmen“ zu übersezen (was hier einen dogmatisch ganz verkehrten Sinn giebt)! Wie sinn- und sprachwidrig: „gib deinem Knecht nicht Befehle in Bitterkeit, damit du nicht etwa den über beiden stehenden Herrn zu fürchten brauchest (αὐτὸν οὐ φοβηθήσῃ = ne forte non timeas Deum, was bekanntlich gerade das Gegentheil heißt)! — Und um endlich auch von der Uebersetzung der Ignatianen noch eine Probe zu geben, so bemerken wir nur, daß gleich im Eingang ἀξιωμακάριστος ἐκκλησία mit „preiswürdige Kirche“ übersezt ist, συνερχεῖν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ: „Hand in Hand mit Gottes Sinne gehen“ u. s. w. Wieder eine mehr tendenziöse Fäl-

sung ist es, wenn aus den *ἐπίσκοποι κατὰ τὰ πέλατα ὁρισθέντες*, *episcopi per tractus terrae constituti*, Bischöfe gemacht werden, „die in den fernsten Ländern aufgestellt sind“, oder wenn dort in einer erklärenden Note das Einverständniß mit dem Bischof gefälscht ist in ein „Wer sich der Auctorität des Bischofs fügt“.

Es wird nach diesen Proben nicht mehr nöthig sein, daß ein protestantischer Leser vor dieser Bibliothek der Kirchenväter warne: es ist eine durchaus unzuverlässige, theils leichtfertige, theils ad maiorem Dei gloriam absichtlich gefälschte überdies geschmacklose und undeutliche Uebersetzung, also mit einem Wort — mehr eine Verwälfchung als eine Verdeutschung der ehrwürdigen Väterschriften. Und wenn der „tüchtige Mann“, der in diesem Nachwerk nicht bloß seiner Gelehrsamkeit sondern auch seiner römischen Gesinnung ein Denkmal gesetzt hat, in den ernstesten Untersuchungen protestantischer Gelehrter z. B. über die Priorität und Authentie der verschiedenen Recensionen der Ignatiusbriefe nichts als „Anfeindungen“ jener Schriften sieht: so möchten wir uns zum Schluß nur noch die Frage erlauben, ob es wohl eine schlimmere Anfeindung und Mißhandlung dieser ehrwürdigen Denkmäler christlicher Vorzeit geben kann, als eine solche lächerliche Uebersetzungsarbeit, wie sie hier Herr Dr. F. Chrys. Mayer in Dillingen geliefert und der hochverehrte Herr Leiter des Unternehmens, der päpstliche Kämmerer Dr. Reithmayr in München, dem Publicum angepriesen hat?

Ich bemerke nur noch, daß die Bibliothek der Kirchenväter nach buchhändlerischen Notizen bis zur sechsten Lieferung (Tertullian's ausgewählten Schriften, Bief. 1) fortgeschritten ist. Gesehen habe ich die späteren Lieferungen nicht und will nur hoffen, daß sie besser ausgefallen sind, als die erste.

Wagenmann.

Die griechischen Väter des dritten und vierten Jahrhunderts durch Friedrich Böhringer. I. Hälfte: Clemens und Origenes. (Erster Band, zweite Abtheilung, erste Hälfte von: Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien.) Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Zürich, Meyer und Zeller, 1869. 8. 407 S.

Der Verfasser führt diese zweite Auflage als ein ganz neues Werk ein, welches mit der früheren nichts gemein hat als den Titel, und auch dieser hätte verändert werden dürfen, da dem Clemens nur ein sehr geringer Bruchtheil des ganzen Buches gewidmet ist. Die Anlage des Buches läßt sogleich das Bestreben erkennen, den Origenes in seiner wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit zu erfassen, indem der Verfasser die Gedanken desselben nicht in ein bei uns übliches Schema hineinzeichnet, sondern nach seiner Lebensbeschreibung zuerst von ihm als Apologeten handelt (Seite 87—177), dann von seiner Gnosis (178—345) und seiner Stellung zur heiligen Schrift (346—383) und endlich mit einer recapitulirenden Charakteristik schließt. Auch innerhalb der einzelnen Abschnitte zeigt sich Weisheit und Gewandtheit, den Stoff sachgemäß zu gruppiren, die Intentionen des Origenes gleich durch die Stellung und Verknüpfung der Gedanken zur Anschauung zu bringen, so daß in dieser Hinsicht der Fortschritt anzuerkennen ist, welchen der Verfasser seinem Buch dem gelehrten Werke Redepenning's

gegenüber vindicirt. Dagegen kann das Urtheil über den wissenschaftlichen Werth und die Stellung des Buches zu den neueren Arbeiten über Origenes nicht durchweg gleich günstig lauten. Ein guter Ueberblick über den Boden der alexandrinischen Gnosis führt schnell in das Leben des Origenes hinein, den ersten Theil des Werkes. Hier aber zeigt sich in den einzelnen Partien sofort große Abhängigkeit von mehreren Vorgängern. Der Abschnitt über Clemens (Seite 8—18) ruht ganz auf den Ausführungen Baur's in seiner Geschichte der christlichen Gnosis. Die Auffassung, die zahlreichen Citate, deren Uebersetzung führt mit geringen Ausnahmen auf diese Quelle zurück. Die Untersuchung über des Eusebius Erzählung von der Selbstentmannung des Origenes führt Böhlinger (27—32) im Sinne und mit den Argumenten Schnigers zu Ungunsten des eusebianischen Berichtes. — Was noch weiter über das Leben des Origenes kommt, bietet neben mehreren ausführlichen Referaten aus Quellschriften und leicht sich ergebenden Erweiterungen die von Redepenning angenommenen Ergebnisse. Der Verfasser hat den Stoff, den er bei seinen Vorarbeiten fand, in sich verarbeitet und reproducirt ihn dann frei, doch so, daß er die Spur ihrer Gedanken wohl inne hält, auch hier und da durch eine Flüchtigkeit, ein Nachklängen der Worte an seine Vorlagen erinnert. Wenn der Verfasser seine Leser durch kein dankbares Citat über dieß Verhältniß zu seinen Vorgängern orientirt, so mag man es daraus erklären, daß er überhaupt verschmäht, die Arbeiten Anderer über seinen Gegenstand zu citiren; entschuldigen wird man es aber damit nur insoweit, als sich überhaupt ein Mangel durch einen anderen entschuldigen läßt.

Sobald der Verfasser zur Theologie des Origenes übergeht, finden wir wieder selbständige Forschung; so ist gleich der erste Abschnitt über Celsus und Origenes eingehend gearbeitet. Die Mängel, welche man daran bemerkt, rühren zum großen Theil daher, daß der Verfasser sich von einer viel angewandten Methode hat bestimmen lassen, seinen ganzen Stoff auf das Leben und die Lehre des Origenes zu vertheilen, der literargeschichtlichen Seite aber keinen besonderen Raum zu gönnen. Nur drängt sich dieß zurückgehaltene Element an verschiedenen Stellen vor, durchbricht den geordneten Gang der sonstigen Entwicklung, ohne doch selbst eine erschöpfende Behandlung zu finden. Die Betrachtung der theologischen Gedanken kann sich aber natürlich nun nicht so frei bewegen, als wenn sie auf einem besonderen literarhistorischen Abschnitte ruhte. Es zeigt sich das Nachtheilige dieses Verfahrens bei der Darstellung der apologetischen Thätigkeit des Origenes sehr deutlich, obwohl der Verfasser in anerkennenswerther Weise beide Gesichtspunkte zu verbinden sucht, den Stoff sachlich in Abschnitte gruppiert, welche zugleich einigermaßen dem Gange entsprechen, den Celsus eingeschlagen hat. Aber es ist nicht möglich, Alles in einem Wurfe genügend zu behandeln, das Literarische und Theologische, den Celsus und den Origenes, das Handgemenge ihrer Polemik und die principielle Grundlage ihrer Ansichten, und zwar beider über ihren und den gegnerischen Standpunkt. So ist einer der bedeutsamsten Punkte, das Element der Stasis bei Celsus, und dem gegenüber die ethische Betrachtung des Origenes, seine Betonung der Freiheit, der Entwicklung und Erziehung der Menschheit, kurz seine Teleologie, viel zu wenig ins Licht gestellt.

Der umfangreichste Abschnitt behandelt die Gnosis des Origenes; in jedem der sechs Theile ist zuerst die von ihm vorausgesetzte kirchliche Lehre und dann

seine Speculation gegeben. Die Lehre des Origenes hat nach ihren einzelnen Seiten in neuerer Zeit eine solche Menge trefflicher Bearbeitungen erfahren, wie kaum ein anderer Kirchenvater. Durch Thomasius, Schnitzer, Baur, Ritter, Dorner, Möller ist seine Theologie so eindringend behandelt, die Tragweite seiner Ideen und die Begrenzung, die sie in seinem System erfährt, so scharfsinnig untersucht, daß eine zusammenfassende Darstellung des Ganzen, wie Böhlinger sie bietet, eine sehr dankbare Aufgabe ist. Besonnenheit, Gründlichkeit und Klarheit der Darstellung, reichhaltige Auswahl von Stellen, welche dem Leser lebendigere Anschauung und eigenes Urtheil gestatten, machen diesen Theil zu einem sehr empfehlenswerthen Hülfsmittel für das Studium des Origenes.

Zum Schluß mag noch ein Desiderium seinen Platz finden, welches mit eigenthümlichen Vorzügen der Böhlinger'schen Bücher nahe verbunden ist. Das persönliche Element ist gerade für die Kirchengeschichte so wichtig, daß Biographien auf ihrem Gebiete immer und besonders jetzt am Plage sind, wo man so gern das Individuelle als Spreu im dialectischen Proceß der Idee verfliegen läßt. Zu voller Fruchtbarkeit gelangen aber solche Arbeiten erst, wenn sie den einzelnen Mann zeigen, wie er in seiner Zeit wurzelt, sie repräsentirt und fördert. Hierzu findet man bei Böhlinger nur Ansätze, und statt diese weiter auszubilden, flücht er sein eigenes, zu wenig geschichtliches, Urtheil ein, welches häufig durch seine subjectivistische Art stört. Immer bleibt es aber rühmend anzuerkennen, daß der Verfasser sein Urtheil überall streng scheidet von den Gedanken des Origenes und ihm auf die Darstellung derselben keinerlei Einfluß gestattet.

Wassleben.

H. Zerp.

Erhard Schnepff, der Reformator in Schwaben, Nassau, Hessen und Thüringen. Aus den Quellen dargestellt von Dr. Julius Hartmann, Stadtpfarrer in Widdern. Tübingen, Osiander, 1870. 8. 174 S.

Eine fleißige, sorgfältig nach den Quellen und mit Benutzung der vorliegenden Literatur gearbeitete, übersichtlich geordnete, klar und ansprechend geschriebene Darstellung des Lebens und Wirkens des schwäbischen Reformators und Jenaer Professors Erhard Schnepf (weshalb der Verfasser die zopfige Schreibweise mit ff vorzieht, ist nicht ersichtlich; in den Quellen finden sich jedenfalls beide Formen des Namens). Nachdem andere „Väter und Begründer der Reformation“ eine monographische Behandlung längst gefunden, nachdem insbesondere auch sein College bei der Reformation des Herzogthums Württemberg, der Constanz Ambrosius Blarer, vor bald zehn Jahren beinahe gleichzeitig nicht weniger als drei Bearbeitungen (durch Reim 1860 und Pressel, Stuttgart 1861 und Elberfeld 1861) erhalten: so war eine das bisherige Material zusammenfassende und so weit als möglich auch noch neue Quellen erschließende Arbeit über Schnepff, der zuerst zu den Hauptbegründern der Reformation in Süddeutschland, später, im letzten Decennium seines Lebens (1549 - 1558), zu den Hauptvorkämpfern des Gnesiolutherthums in Jena gehörte, dazwischen auch in Nassau-Weilburg und in Hessen bei der Durchführung der Reformation mitwirkte, eine schon lange wünschenswerthe Ergänzung sowohl für die eigentliche Reformationsgeschichte als für die Geschichte der Epigonenkämpfe des Reformationszeitalters. Nachdem zuerst

der kürzlich heimgegangene Jenenser Theolog Geheimer = Kirchenrath Ernst Schwarz, in seinem „ersten Jahrzehnd der Universität Jena“ (1858) und in seinem Artikel bei Herzog (Realencyklop. XIII) ¹⁾ einen Theil jener Schuld abgetragen, freut es uns, jetzt diese vollständige Monographie über ihn zu erhalten von einem süddeutschen Landsmann, der durch frühere reformationsgeschichtliche Arbeiten (s. u.) und durch eine Vorarbeit zu der vorliegenden Schrift (Jahrb. Bd. XII. S. 698) den Lesern unserer Jahrbücher wie dem theologischen Publicum überhaupt sich bereits bekannt gemacht hat, wie er auch als Sohn des Biographen von Johann Brenz einen besondern Beruf dazu hatte, Biograph des getreuesten Brentianers zu werden. Neues urkundliches Material stand dem Verfasser freilich fast nur für den letzten Lebensabschnitt, eben für die Jenenser Zeit, zu Gebot; in den früheren Partien konnte er sich meist an die Vorarbeiten von Schnurrer, Hartmann = Jäger, Heyd, Vierordt, Reim, Pressel u. A. anschließen. Im Ganzen zerfällt die Darstellung in sechs Abschnitte: 1) Heimathjahre, 2) zwei Jahre in Nassau, 3) Marburger Professur, 4) Im Württembergischen Dienst, 5) Lebensabend in Thüringen, 6) Zu Schnepf's Charakteristik. Ausführliche Anmerkungen (S. 146 — 169), von denen man nur wünschen möchte, daß sie zu größerer Bequemlichkeit entweder dem Text beigegeben oder doch fortlaufend numerirt wären, geben die nöthigen Nachweisungen aus Quellen und Literatur. — Am ausführlichsten (und zwar so, daß durch das Detail und die in den Text selbst aufgenommenen Quellauszüge der Faden der Erzählung mehrfach unterbrochen erscheint) ist gerade die unerquicklichste Partie von Schnepf's Leben behandelt — die Jenenser Zeit; etwas mehr Concision und Uebersichtlichkeit der Darstellung, besonders durch Auscheidung des minder Erheblichen und richtigere Scheidung zwischen Geschichtserzählung und erläuternden Anmerkungen wäre hier sehr zu wünschen gewesen. Am wenigsten befriedigt aber der letzte Abschnitt: „Zur Charakteristik Schnepf's“, wo der Verfasser zwar, besonders aus J. Rosa, oratio de vita Schnepfii, Lips., 1562, sowie aus Schnepf's letzter Predigt und aus seiner Confession vom Jahre 1540 (gedruckt 1545), allerlei schätzbares Material und „Stilproben“ zur Charakteristik des Menschen, Schriftstellers und Theologen Schnepf beigebracht, aber leider die Charakteristik selbst nicht gegeben hat; denn mit ein paar auf jeden Andern fast ebenso gut passenden Sätzen: „daß seine Theologie nie aus einer etwas schwankenden Haltung zur vollen Harmonie durchgedrungen“, „daß es ihm nicht vergönnt war, wie ein Meerfels unbewegt zu stehen in erregter Zeit, daß aber daraus doch nicht auf Characterlosigkeit zu schließen sei, u., ist doch wenig gesagt. So weit ich die Acten kenne, wäre es doch nicht so ganz schwer gewesen, aus dem von dem Verf. selbst so fleißig gesammelten Material ein etwas lebensvolleres und sprechenderes Bild zu zeichnen. Freilich werden wir von vornherein darauf verzichten müssen, Erhard Schnepf unter die theologischen oder schriftstellerischen „Helden“ (S. 130) des Reformationszeitalters einreihen zu wollen; er ist doch im Ganzen mehr Knappe als Ritter, mehr Diener als Führer — und das ist ja für einen Christen keine Unehre. Um seine ganze Person und sein Leben zu verstehen, muß

¹⁾ Der Vollständigkeit wegen notire ich hier auch noch eine dem Verfasser, wie es scheint unbekannt gebliebene Broschüre: Faerber, C., de Erhardo Schnepfio, eccl. et Nassov. et Wuertemb. emendatore. Oratio, Jenae 1865. 8. Wenn auch ohne besonderen Werth, enthält die Schrift doch einzelne brauchbare Notizen.

man, wie ich glaube, eben diesen Gesichtspunct in erster Linie festhalten, daß er mit allen seinen trefflichen Eigenschaften (*sapientia, doctrina varia, exquisita eloquentia, singularis animi magnitudo et constantia* in defendenda et propaganda puriore doctrina, wie sie die Freunde rühmen), aber auch mit allen seinen Schwächen, worüber die Gegner klagen (eine mitunter in Geschwätzigkeit ausartende Beredtsamkeit, eine oft bis zum Eigensinn sich steigende Zähigkeit in der Geltendmachung seiner Ansichten, blinder Eifer in der Polemik und dann doch oft wieder allzu große Neigung zu Transactionen) eben kein Heroß der Reformation, keine herrschende, leitende oder gar schöpferische Persönlichkeit (weder in der Theologie noch in der kirchlichen Praxis) war, sondern eine überwiegend receptive und reproductive Natur, fähig und bedürftig der Anlehnung an energischere Persönlichkeiten, aber ebendarum auch allzu leicht abhängig von beherrschenden Naturen, in deren Attractionsphäre er kam, und deshalb früher unter Brenz'schen, später unter Flacius'schen Einfluß nur allzu willig sich beugend, stets auf Frieden und Eintracht bedacht, aber von Anderen mitunter vorgeschoben, um den Streit zu schüren, mehr geschickt zum Reden und Verhandeln als zum Leiten und Handeln, bereit auch, um des Friedens willen nachzugeben und um der Wahrheit willen zu leiden, — als Theolog, als Prediger, als Christ und Mensch, in scriptis, ecclesiis, academiis wie in imperii synodis kein Held, aber ein confessor. Und wie spiegelt sich in seinem eigenen Leben der ganze Gang der Reformationsgeschichte! Wie Frühlingöwehen ist jene erste, frische, fröhliche Begeisterung, von der er und seine Genossen als Heidelberger Studenten bei Luther's Besuch ergriffen werden; bald folgte der Aprilsturm des Bauernkriegs, darauf die Nassauer und Hessische Wirksamkeit, endlich sein fruchtbarstes und gesegnetstes Wirken in Württemberg (1534 — 1548), die eigentliche Höhezeit seines Lebens, bis er zuletzt, vom Interim weggeweht und hineingeworfen wird in die Epigonenkämpfe der sächsisch-thüringischen Streit- und Schultheologen, wo er mit seinen Jugendfreunden Brenz wie Melancthon sich entzweit und von dem rohen Illyrier Blacich mißbraucht wird zur Theilnahme an jenem schmachvollsten Acte der deutschen Reformation, zu der öffentlichen Prostitution des Theologenhabers um die reine Lehre in Worms (1557): wie spiegelt sich da der ganze tragische Verlauf der Reformationsgeschichte, der fröhliche, herrliche Anfang, die ernste Arbeit und Kampf um die Befestigung, dann aber auch das klägliche Auslaufen der gesegneten Gottesthat in ein erbärmliches Theologengezänke, aus dem ihn selbst gerade noch im rechten Moment der Tod erlöst! —

Ich benutze diese Gelegenheit, um eine alte Schuld unserer Jahrbücher abzutragen durch nachträgliche Anzeige der reformationsgeschichtlichen Erstlingsarbeit desselben Verfassers unter dem Titel:

Matthäus Alber, der Reformator der Reichsstadt Reutlingen. Ein Beitrag zur schwäbischen und deutschen Reformationsgeschichte von Julius Hartmann. Mit dem Bildniß Alber's und einem Anhang, die erste Reutlinger Kirchenordnung enthaltend. Tübingen, Osiander, 1863. 8. VI, und 196 S.

Diese Anzeige einer bereits vor sieben Jahren erschienenen Schrift, die seiner Zeit zum Bedauern der Redaction unangezeigt geblieben, kommt spät, — aber sie

kommt eben recht. Denn gerade im gegenwärtigen Jahre 1870 feiert die württembergische evangelische Landeskirche das dreihundertjährige Todesgedächtniß von zwei schwäbischen Reformatoren — Johann Brenz, gestorben den 11. September 1570 in Stuttgart, und Matthäus Alber, gestorben den 2. December 1570 in Blaubeuren.

Matthäus Alber von Reutlingen, ein schlichter, ehrlicher, mannhafter Schwabe, ein Mann ganz aus dem Volke und für das Volk, hat nicht bloß um die Reformation seiner Vaterstadt, die ja als eine der beiden Confessorenstädte der Confessio Augustana unvergänglichen Ruhm sich erworben, sondern zugleich auch um die Kirche des größern Nachbarlandes, des Herzogthums Württemberg, wo er dann später als exsul Christi um des Interims willen seine zweite Heimath fand, sich wesentlich verdient gemacht. Er hat aber auch „als der Luther Schwabens“ durch die mannhafte Vertheidigung der Lehre Luther's vor dem Reichskammergericht zu Eßlingen den 13. bis 15. December 1524, durch seine entschieden lutherische, aber sehr gemäßigte und friedfertige Haltung im Abendmahlsstreit, in welchem bekanntlich ein Brief Zwingli's an Alber d. d. 16. November 1524 eine hervorragende Stelle einnimmt, — durch seine freimüthigen Erklärungen gegenüber von den allzu weit gehenden Concessionen Melancthon's in Augsburg, durch seine Theilnahme an der Wittenberger Concordia i. J. 1536, durch seine offene und muthige Verwerfung des Augsburger Interims, durch seine Theilnahme an der Abfassung der Confessio Wuerttembergica, dem Wormser Religionsgespräch 1557 und an den Verhandlungen über die Ubiquitätslehre 1560 u. dgl. in die allgemeine deutsche Reformations- und Lehrgeschichte mehrfach so bedeutsam mit eingegriffen und er hat endlich in der offenbar von ihm c. 1525 bis 1526 verfaßten, von dem Verfasser erstmals wieder der Vergessenheit entzogenen und S. 176 ff. nach dem Original abgedruckten Reutlinger Kirchenordnung ein für die evangelische Verfassungsgeschichte so merkwürdiges und bedeutendes Actenstück geliefert, daß der Verfasser wohl berechtigt war, seine Arbeit, die erste urkundliche und würdige Biographie Alber's, als einen Beitrag zur schwäbischen nicht bloß, sondern auch zur deutschen Reformationsgeschichte zu bezeichnen.

Der Verfasser hat seine Schrift in zehn Abschnitte getheilt; wir könnten sie wohl noch übersichtlicher in drei kurz zusammenfassen: 1) Heimath, Kindheits-, Schul- und Studienjahre: geboren den 4. December 1495 in Reutlingen, eines Goldschmids Sohn, gebildet als armer Currendschüler in Schwäbisch-Hall, Rothenburg a. d. T. und Straßburg, in Tübingen Melancthon's Studiengenosse und Brassican's Provisor, dann in Freiburg und Tübingen baccalaureus der Theologie, wird er c. 1520 in Constanz zum Priester geweiht und in seiner Vaterstadt als Prädicant angestellt (S. 1—29). Darauf folgt 2) die Zeit seiner nahezu neunundzwanzigjährigen Wirksamkeit in Reutlingen, 1520—1549: erste evangelische Predigt, Correspondenz mit Zwingli 1523 ff., Kämpfe mit den Anhängern des Papstthums, besonders mit der damaligen österreichischen Regierung in Stuttgart, mit dem Bischof von Constanz, mit dem Abt von Königsbronn, dem Patron der Reutlinger Stadtkirche, mit einer altgläubigen Partei in der Stadt selbst, dann mit Baurern und Wiedertäufern; der Abendmahlsstreit und Reutlingens fester Anschluß an Luther (1524 ff.), die Aufstellung und Einführung der Kirchenordnung (wahrscheinlich 1525 bis 1526) Alber's Beziehungen zu auswär-

tigen Theologen und Kirchen, seine Wirksamkeit als Prediger und Seelsorger, seine Freunde und Mitarbeiter, seine Familie (S. 30 — 154). Endlich beginnt eine dritte und letzte Periode seines Lebens mit seiner Vertreibung aus Reutlingen durch das Interim (1548) und seinem Eintritt in württembergischen Dienst — zuerst als erster Stiftsprediger in Stuttgart und Mitglied des Kirchenraths, zuletzt als erster evangelischer Abt und Vorstand der Klosterschule in Blaubeuren, wo er, fünfundsiebzig Jahre alt, den 2. December 1570 starb. (Sein in der Kirche zu Blaubeuren aufgehängtes Epitaph, das nach des Verfassers Angabe (S. 171) sich nicht mehr finden soll, erinnere ich mich als Knabe noch gesehen zu haben; es befand sich — ni fallor — auf der rechten, nördlichen Seite des Altars in der Stadtkirche.)

Das schönste Denkmal aber, das er sich selbst gestiftet hat, ist (neben anderen Schriften und Predigten, von denen der Verfasser beispielsweise zwei mittheilt) die schon erwähnte Reutlinger Kirchenordnung, ein wahres Kleinod unter den evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts, durch deren Abdruck nach dem im Archiv der Marienkirche zu Reutlingen befindlichen Original der Verfasser sich das größte Verdienst erworben hat. Dieselbe besteht nach einer historisch-apologetischen Einleitung, welche aus biblischen Beispielen Noth und Nothwendigkeit zu Aufstellung einer guten christlichen Ordnung erweist, aus neun Abschnitten: 1) De senatu ecclesiae, 2) Was die Verordneten handeln und wachen sie wachen sollen, 3) Von der Erwelung der Kirchendiener, 4) Von Einmüthigkeit der Lehr zu handhaben, 5) Von der Taufe, 6) Wie es bei dem Abendmal des Herrn gehalten werden soll, 7) Von der Visitation, 8) Vom Bann, 9) Von Gehändeln; dann der Schluß, welcher sagt, diese Ordnungen „seien zu Gott und ordentlichem Regiment der Kirche kürzlich aus heiliger Schrift zusammengezogen“, — sollen aber „nit stehn und unzerbrechlich sein, sondern Alles zur Besserung und Bauung gericht sein; es sollen die Ordnungen der Kirche, nicht die Kirche den Ordnungen weichen und Niemandes Gewissen damit beschwert werden“ u. Die eigenthümliche Bedeutung dieser Kirchenordnung besteht aber theils in der großen Einfachheit des Cultus, der auf Predigt, Sacramentspendung und Gesang sich beschränkt (die sogenannte Reutlinger Weise, die dann auch bei der Württembergischen Cultusordnung 1534 zum Vorbild diente), theils aber besonders in der Gemeindeverfassung, worin der Versuch gemacht wird, auf biblischer Grundlage und nach dem Vorbild der apostolischen Urkirche, zugleich in Anlehnung an die politische Verfassung der Reichsstadt, eine presbyteriale Ordnung mit freier Predigerwahl und Kirchenzucht herzustellen und so ein auch Luther'n und den sächsischen Reformatoren vorschwebendes Ideal evangelischer Gemeindeverfassung zu realisiren. Wir haben also hier, kurz gesagt, eine lutherische Presbyterialverfassung aus dem Jahr 1525—26. Und wenn bisher (vgl. z. B. Richter, (v. R.D. I, S. 40; Geschichte der evangel. KB. S. 48; Köstlin bei Herzog, Realencyklop. XX, S. 464; Vechler ebend. Bd. XII, S. 111) der Brenz'sche Entwurf der Kirchenordnung für die Stadt Hall vom J. 1526 mit Recht als einer der ältesten und denkwürdigsten Versuche presbyterialer Kirchen- und Zuchtordnung auf lutherischem Boden ist anerkannt, dabei aber ist bemerkt worden, daß derselbe „ganz vereinzelt in seiner Zeit“ dastehe, — wenn man dann insbesondere die von Franz Lambert auf der Homberger Synode d. J. 1526 beantragte, aber nie ins Leben getretene Reformationsordnung als ein wahres

unicum in jener Zeit zu betrachten pflegt und die Frage erhoben hat, wo der historische Anknüpfungspunkt für die durchaus „idealistischen“ Vorschläge Lambert's zu finden: so sehen wir nun in dieser Reutlinger Kirchenordnung nicht bloß eine mit den Brenz'schen und Lambert'schen Ideen nahe verwandte, sondern offenbar eine noch einfachere und primitivere Form evangelischer Gemeindeorganisation, also jedenfalls — wie auch die Prioritätsfrage sich lösen mag — einen Beweis, daß jener Brenz'sche Entwurf von 1526 keineswegs allein steht, sondern daß wir hier einen gemeinsamen Typus lutherischer presbyterialer Kirchenordnungen vor uns haben, der wesentlich an die eigenen Ideen Luther's in seinen großen Reformationschriften von 1520 ff. anknüpft, — einen Typus, der dann freilich in Folge der mit dem Bauernkrieg eingetretenen Wendung innerhalb der lutherischen Kirche mehr und mehr verlassen und der dann erst von Calvin in seinen Ordonnanz, freilich mit wesentlichen Modificationen, wieder ist aufgenommen worden. Es ist also diese Reutlinger Kirchenordnung nicht bloß ein neuer Beweis, wie verkehrt und geschichtswidrig jener „weit verbreitete Irrthum“, daß die „Lehre vom Ältestenamt eine reformirte, der lutherischen Kirche fremde Ansicht“ sei; wir dürfen in ihr und in der Hallischen Ordnung von 1526 vielmehr ein Zeugniß dafür sehen, daß die Presbyterialverfassung, die ja eben an Luther's Schriften sich anschließt und von den beiden eifrigsten süddeutschen Lutheranern, Brenz und Alber, zum erstenmal realisirt wird, eine genuin-lutherische und ursprünglich lutherische — oder sagen wir lieber: genuin-evangelische — ist und daß Calvin später, wie in seiner Dogmatik, so in seinen Ordonnanz, wesentlich solche genuin-lutherische oder deutsch-evangelische Gedanken, die von den beiden um die Erbschaft Luther's sich streitenden deutschen Theologenschulen der Glacianer und Philippisten gleicherweise fallen gelassen waren, seinerseits aufgenommen und in eigenthümlicher Weise verarbeitet hat.

Ob freilich und wie lange jene Alber'sche Kirchenordnung von 1526 in Reutlingen Bestand gehabt, darüber fehlt es an genaueren Nachweisungen; nach S. 122 ff. scheint es, daß im Jahr 1534 eine theilweise Aenderung eingetreten ist; man hat sich damals wahrscheinlich den unterdessen anderwärts üblichen Formen mehr accommodirt, besonders die Zucht- und Eheordnung fallen lassen. Und als dann 1548 durch das Interim „die Reutlinger wieder katholisch geworden und in den Schooß der sancta ecclesia papistica zurückgekehrt“ (wie Andrea 1550 an Schradin schreibt), so werden dann seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts in der wieder lutherisch gewordenen und 1580 der F. C. beigetretenen Reichsstadt alle besonderen Eigenthümlichkeiten der früheren Kirchenordnung vollends verschwunden und diese selbst zu den Acten des Kirchenarchivs gelegt worden sein, bis sie von dem Verfasser gegenwärtiger Schrift der Vergessenheit wieder entzogen worden ist.

Wagenmann.

Systematische Theologie.

Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits, par M. Guizot. Paris, Leipzig, Brockhaus, 1868. ¹⁾

Welch ein ausprechendes, fruchtbares, wichtiges Thema! Wie hoch wird die Erwartung gespannt, wenn ein Guizot dasselbe zu behandeln unternimmt! In der That bleiben diese méditations in keiner Hinsicht hinter den früheren zurück, wovon wir diejenigen „sur l'état actuel de la religion chrétienne“ im Jahrgange 1867 dieser Zeitschrift, S. 377 ff., angezeigt haben. Dieselbe Kraft und Klarheit, wir möchten sagen, Durchsichtigkeit der Sprache, dieselbe körnige, inhaltsreiche Kürze, derselbe Ton der Autorität, der dem Manne, der einst Frankreich regierte, so wohl ansteht, dieselbe Meisterschaft in Hervorhebung der Punkte, worauf es ankommt.

Guizot geht davon aus, „daß Frankreich religiös erleuchtet und zu den christlichen Glaubenswahrheiten, sowie zum Bewußtsein der natürlichen und nothwendigen Zusammengehörigkeit des christlichen Glaubens und der öffentlichen Freiheiten zurückgeführt werden kann“. Das ist der Gedanke, der ihn am meisten beschäftigt.

„Je mehr ich“, sagt er am Ende der Vorrede, „um mich sehe, „desto mehr dringt sich mir die Ueberzeugung auf, daß Frankreich an den religiösen Fragen größeres Interesse nimmt, als man nach dem äußeren Anscheine glauben könnte. Wenn das im Grunde der Ausdruck der öffentlichen Stimmung ist, so glaube ich auf einiges Vertrauen Anspruch machen zu dürfen. Ich habe in meinem langen Leben viel gesehen und bin ein wenig thätig gewesen. Ich habe an den Weltangelegenheiten Theil genommen. Ich habe die Welt verlassen und begnüge mich jetzt mit Betrachtung derselben. Seit zwanzig Jahren versuche ich mein Grab. Ich bin lebendig in dasselbe hinabgestiegen und habe nicht gesucht, dasselbe wieder zu verlassen. Wenn es mir gegeben würde, den zwei großen Angelegenheiten, die nach meiner Ansicht nur eine bilden, noch einige Dienste zu leisten, nämlich der Sache des christlichen Glaubens in den Seelen und der Sache der politischen Freiheit in meinem Vaterlande, so würde ich mit Dankagung jene Morgenröthe des ewigen Tages erwarten, welche die Thoren den Tod nennen, wie Petrarca sagt.“

Doch damit ist Inhalt und Tendenz dieser neuen méditations noch nicht vollständig bezeichnet. Eigentlich bringt Guizot das Christenthum in Beziehung zu drei Ideen und Kräften, die demselben, wie er sagt, am meisten entgegenstehen, „nämlich mit der schon genannten politischen Freiheit, mit der unabhängigen Moral und mit der Wissenschaft.

„Es ist heutzutage eine landläufige Rede, daß das Christenthum mit der Freiheit und mit der Wissenschaft unvereinbar und daß die Moral wesentlich vom religiösen Glauben losgetrennt ist. Ich halte diese Behauptungen für falsch und schädlich für die Sache der Freiheit, der Moral und der Wissenschaft, welche sie doch zu stützen Anspruch machen. Ich glaube, daß die christliche Religion und die Freiheit nicht nur vereinbar sind, sondern auch, daß die eine der anderen nothwendig bedarf. Ich sehe die Moral als ihrer Natur nach innig mit der Religion

¹⁾ Diese Anzeige ist vor dem Ausbruch des deutsch-französischen Krieges geschrieben.
Die Red.

vereint an. Ich bin überzeugt, daß die christliche Religion und die Wissenschaft einander keine Opfer zu bringen haben und daß die eine von der anderen nichts zu fürchten hat. Das ist es, was ich in den drei ersten dieser neuen méditations feststelle. Darauf kehre ich zum Inneren des Christenthums zurück und setze fest, was das Princip und die Tragweite der christlichen Unwissenheit und des christlichen Glaubens ist gegenüber der Freiheit, der philosophischen Moral und der menschlichen Wissenschaft. Zuletzt bringe ich diese Ideen in Beziehung zu ihrem natürlichen und unvermeidlichen Gesetze, nämlich zur Nothwendigkeit, in die That überzugehen. Ich forsche die in die Praxis übergegangene Theorie aus und zeige, daß das Christenthum allein diese höchste Prüfung besteht. So wird das christliche Leben zu einem mächtigen Beweise der Berechtigung des christlichen Glaubens."

Bei der großen Evidenz der meisten dieser Aufstellungen kann es sich für uns hauptsächlich nur darum handeln, wie sie begründet und erläutert werden, wobei nicht zu vergessen ist, daß der Verfasser in keiner Weise eine erschöpfende Behandlung versucht. Er stellt leitende Gedanken und Gesichtspunkte auf, er bezeichnet den Weg, den man einschlagen muß, um die betreffenden Fragen zu lösen, er giebt die Elemente der Lösung derselben.

Vor Allem kommt in Betracht die Art und Weise der Auffassung des Christenthums, das Guizot mit den genannten Ideen und Kräften in Beziehung setzt. Das Christenthum, wie es Guizot hier vertritt, ist erhaben über alle Besonderheit der Confessionen und Particularkirchen; es ist die reine Wesenheit desselben, die concentrirte Substanz des christlichen Glaubens, die Allen gemeinsam ist, welche überhaupt sich zum Glauben an Christum bekennen. Der Protestant in ihm ist nur darin erkennbar, daß er sich auf diese Höhe der Betrachtung zu stellen vermag. Das Christenthum, wie es Guizot zur Grundlage seiner Darstellung macht, hat, möchten wir sagen, keinen Leib: es ist ohne Kirche. Er ladet seine Volksgenossen nicht ein zum Austritt aus der katholischen Kirche, noch zum Eintritt in die protestantische Kirche, welcher Eintritt bei dem tiefen Risse, der heutzutage durch den französischen Protestantismus geht, ohnehin wenig Einladendes hat. Er ist emsig darum bemüht, seine Volksgenossen zu den christlichen Grundwahrheiten zurückzuführen und ihnen in diesen neuesten méditations zu zeigen, daß, wenn sie diese Grundwahrheiten anerkennen, sie die Einwendungen dagegen in den drei genannten Beziehungen als ungegründet erkennen werden.

Wenn Guizot dieses erreicht, so ist er wahrlich zu einem großen Resultate gelangt. Und es läßt sich nicht leugnen, daß seine Methode für die katholischen Franzosen viel Gewinnendes hat. Sie finden bei ihm nichts von alle dem, was sie gewöhnlich in den Rundgebungen ihrer eigenen Kirche abstößt, auch nichts von jener protestantischen Polemik gegen die katholische Kirche, die Manche, mögen sie innerlich noch so wenig katholisch gesinnt sein, immer zuwider ist. Daß damit nicht Alles gethan ist, was gethan werden soll, wer dürfte das leugnen? Am wenigsten würde es Guizot selbst in Abrede stellen. Es muß aber jede Erscheinung nicht bloß in Bezug auf die Grenze ihres Werthes und ihrer Bedeutung, wo sich das Ungenügende derselben zeigt, sondern vor Allem nach ihrem inneren Werthe und Wesen aufgefaßt und beurtheilt werden.

In dieser Beziehung ist es lehrreich, zu sehen, wie einer der gebildetsten, freisinnigsten unter den französischen Katholiken Guizot's religiöse Werke beur-

theilt. Er stimmt im Allgemeinen mit unserer Auffassung überein. In Hinsicht des Ungenügenden, wovon wir gesprochen, verleugnet er freilich keineswegs den Standpunkt seiner Kirche. Der Herr von Broglie, Enkel der Frau von Staël, läßt sich in der *Revue des deux mondes*, 1869, p. 529 u. f., in einem Artikel, der diese neuen *méditations* zum Gegenstande hat, also vernehmen, nachdem er davon gesprochen, daß die religiösen Schriften der französischen Protestanten theils wegen der unvollkommenen Diction ¹⁾, theils wegen der den Franzosen fremden Gesichtspunkte und Ideen, die darin vorkommen, wenig Anklang finden und daß auch die religiösen Schriften der katholischen Franzosen aus mehreren Ursachen bei dem größten Theile des Publicums keine günstige Aufnahme finden:

„Die religiösen Werke von Guizot haben das Glück, diesem doppelten Nachtheile zu entgehen. Sie sind von echt französischer Art. Es ist nicht bloß unsere Sprache, die, gehandhabt von einem ihrer Meister, in diesen Schriften alle ihre Biegsamkeit, Reichthum und Kraft entfaltet; seine Ideen sind auch die unsrigen, seine Gefühle werden von uns Allen getheilt. Indem er Frankreich regierte, hat er gelernt, die Uebel, worunter es leidet, die große intellectuelle und moralische Leere zu ergründen, welche mit der natürlichen Fruchtbarkeit des französischen Genies einen Contrast bildet. Wenn er sich bemüht, Frankreich zur christlichen Religion zurückzuführen, so kommt es daher, daß er nirgends anderswo eine reichere und reinere Quelle entdeckt hat, um die verschiedenen Arten von verworrenen Sehnsucht, die in Frankreich sich kundgeben, zu befriedigen; es kommt daher, daß dieser Zügel allein ihm biegsam und stark genug zu sein scheint, um die Ausschreitungen, wozu Frankreich hinneigt, zu verhindern. Durch das öffentliche Leben ist er zu der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Glaubens geführt worden, und wenn er diese Ueberzeugung mit fesselnder Beredtsamkeit ausspricht, so könnte man meinen, daß er noch auf der Rednerbühne stehe. In der Theologie von Guizot ist also nichts von jenem ausländischen Wesen wahrzunehmen, welches oft den Schriften seiner französischen Religionsgenossen eigen ist, aber auch nichts Katholisches ist in seiner Rede, und das ist ein Vortheil für die Discussion. Guizot zieht aus seiner Eigenschaft als Protestant den negativen Vortheil, keinerlei Mißtrauen zu wecken und gewisse Theile der christlichen Lehre bei Seite zu lassen, welche, öfter durch Unredlichkeit und Unwissenheit entstellt, mehr als andere der Anschauungsweise der Geschlechter der modernen Zeit zuwider sind.“

Hier angelangt, kann Herr v. Broglie nicht umhin, als Mitglied der katholischen Kirche seinen Vorbehalt zu machen. Er findet, daß jene Erleichterung der Discussion ein wenig zu theuer erkauft ist. Die Methode von Guizot, die darin besteht, im Christenthum gewisse Fundamentalphunkte auszuwählen und die schwierigeren, weniger anziehenden bei Seite zu lassen, diese Methode findet er zu weitherzig, als daß sie dem schmalen Wege des Evangeliums völlig entspräche. Mit Beziehung auf eine sinnreiche Wendung, welche Bossuet den Worten des Apostels Paulus an Agrippa, *Apgefch.* 26, 29, giebt, wünscht er, daß Guizot

¹⁾ Das ist im Ganzen ein ungerechter Vorwurf, der aber oft gehört wird und sich zunächst auf den sogenannten „*style réfugié*“ bezieht. Calvin wird auch von Katholiken als einer der Bildner der französischen Sprache anerkannt; J. J. Rousseau, Madame de Staël, Ad. Monod sind unübertroffene Meister der französischen Sprache.

„mit jenen glückseligen Banden gebunden werde, welche den menschlichen Stolz verhindern, sich in seinen eigenen Gedanken zu verlieren, indem sie ihn unter die Autorität des heiligen Geistes und der Kirche gefangen nehmen“, — sowie er denn an einem anderen Orte sagt, daß alle Katholiken bedauern, daß Guizot nicht zu ihnen gehöre, und noch anderwärts, Guizot sei zu sehr Franzose, um ganz Protestant zu sein. Beweis genug, welche Hoffnungen die Mäßigung und Unparteilichkeit, welche Guizot in seinen Urtheilen über die katholische Kirche, über katholische Zustände, Einrichtungen und Personen bewährt, in den Herzen mancher Katholiken geweckt hat. Diese Hoffnungen mögen durch die traurigen Erfahrungen, die Guizot von seinen eigenen Glaubensgenossen bereitet werden, einige Nahrung erhalten, sind aber gewiß ungegründet. Es würde diesem festen, stählernen, durch die Schule des Lebens — und welches Lebens? — gereiften und abgehärteten Charakter völlig unähnlich sehen, sich durch solche Anfechtungen aus dem Gleichgewichte bringen zu lassen.

Nach dieser Digression, die uns nöthig schien, um Guizot's religiöse Stellung inmitten seiner Volksgenossen deutlich zu bezeichnen, gehen wir nun an die nähere Betrachtung des Inhalts dieser neuen *méditations*. Mit Recht bemerkt Herr v. Broglie, daß die besondere Stärke, die Guizot aus seiner persönlichen, über den Unterschied der Confessionen erhabenen Stellung schöpft, nirgends sichtbarer wird als in diesem dritten Bande seiner *méditations*.

Was die Vereinbarung des Christenthums mit der politischen Freiheit betrifft, so zeigt Guizot, daß das Christenthum diese Freiheit wahrhaft begründe, indem es die moralische Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen voraussetzt. Sie ist der Ausgangspunkt alles dessen, was das Evangelium der Menschheit vorschreibt. Der unendliche Werth der menschlichen Seele, das ist der oberste Gedanke des Christenthums. Es ist in seinem innersten Wesen liberal, es vertritt die Sache jedes Menschen. Es begnügt sich aber nicht, die Freiheit principiell zu begründen, es vertheidigt das Recht des Widerstandes gegen die Unterdrückung durch den Satz: „Es ist besser, Gott gehorchen als den Menschen.“ Zugleich aber setzt es die Autorität, ohne welche keine Freiheit möglich, in ihre Rechte, durch den anderen Satz: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Das Christenthum ist in den ersten drei Jahrhunderten seines Bestehens diesem Gesetze der Freiheit getreu geblieben. Es ist gewachsen, hat sich ausgebreitet, ohne an die weltliche Gewalt zu appelliren. Allerdings hat es seitdem im Bereiche der christlichen Welt an Unterdrückung und Verfolgungen nicht gefehlt. Sie sind Werk der Menschen, nicht des Christenthums. Denn Gott hat den Menschen frei geschaffen und hat ihn nicht auf einmal erneuert. Das Christenthum gibt auch die stärkste Waffe gegen den Despotismus der Demokratie. „Erinnere dich, daß du ein Mensch bist“, ließ sich an jedem Morgen ein weiser König sagen. Diese Erinnerung ist für die Demokratie nicht weniger nöthig als für das Königthum, und das ist gerade der heilsame Dienst, den das Christenthum der Demokratie leistet. Es gibt keinen religiösen Glauben, keine Anstalt, welche die Würde des Menschen so sehr erhebt und zugleich die menschliche Anmaßung so sehr bekämpft. Je mehr die Gesellschaft einen demokratischen Charakter hat, desto wichtiger ist es, daß in ihrer Mitte diese doppelte Art von Wirkung ausgeübt werde. Das Christenthum allein hat diese Kraft.

Guizot ist sich wohl bewußt, daß man ihm hier Einwendungen machen wird.

So wie Rousseau einst sagte: „Die Medicin soll kommen ohne die Mediciner“, so sagen viele Männer von Geist: „Die Religion soll kommen ohne die Priester, ich bin Christ, aber nicht klerikalisch gesinnt.“ Das gibt dem Verfasser Anlaß zu einer längeren Ausführung, worin er, ohne die Ursachen dieser Abneigung zu verkennen, hervorhebt, daß die katholische Geistlichkeit für die Befestigung und den Schutz der sittlichen Interessen der Menschheit Vieles gethan, daß es ungerecht ist, ein Zetergeschrei zu erheben, als ob die Inquisition vor der Thüre sei, daß seit geraumer Zeit die katholische Geistlichkeit weit mehr der angegriffene als der angreifende Theil ist. Er weiß zwar gar wohl, daß das Papstthum gewisse Maximen und Traditionen, welche mit dem jezigen Stande des menschlichen Denkens und Lebens unvereinbar sind, principiell vertheidigt. Er erkennt darin einen großen Mangel an religiöser Einsicht und an politischer Klugheit. Er glaubt, daß der Katholicismus, ohne sich selbst zu verleugnen, sich in Uebereinstimmung mit den Lebensbedingungen des moralischen und geselligen Zustandes unserer Zeit setzen kann. So lange die katholische Hierarchie dieses Werk der Versöhnung nicht verrichtet hat, sind die Freunde der Freiheit in ihrem Rechte, wenn sie gegenüber dieser Hierarchie im Namen der moralischen und liberalen Grundsätze, die sie verwirft, in wachsam beobachtender Stellung verharren. Sie mögen aber diesem Benehmen der katholischen Hierarchie keine zu große Wichtigkeit beilegen. Es liegt nichts sehr Drohendes darin, nichts, was in Wahrheit den Lauf der Dinge aufhält. Das System der liberalen Institutionen behält nichtsdestoweniger die Oberhand in der Gegenwart und verspricht Fortschritte für die Zukunft. Guizot findet, daß jenes Werk der Ausöhnung der modernen Gesellschaft und des Katholicismus weiter vorgerückt ist, als diejenigen glauben, die sich demselben widersetzen. Er beruft sich hier auf zwei Symptome: im Schooße der katholischen Kirche und unter ihren eifrigsten Vertheidigern hat sich jene Gruppe von liberalen Katholiken gebildet, welche im Kampfe für die Freiheiten ihrer Kirche und die Rechte ihres Oberhauptes eine so thätige Rolle gespielt hat und noch immer spielt. Sie sind die Bierde ihrer Kirche und ihr geistiges Schwert, und die Zeitschrift, die ihre Ideen vertritt, der Correspondant, ist nach der Revue des deux mondes diejenige Zeitschrift, welche am meisten Succes und Abnehmer hat. Daneben macht Guizot aufmerksam auf die getreuen und demüthigen Priester, welche auf dem Lande und in den geringsten Quartieren der Städte das geistliche Amt verwalten. Je mehr sie mit dem Volke zusammenleben, desto mehr gehen sie in dessen Anschauungsweise und Instincte ein. So werden sie täglich mehr und mehr Männer ihrer Zeit und ihres Volkes, mehr und mehr vertraut mit den liberalen Ideen und Tendenzen der modernen Gesellschaft. So geschieht es, daß in der katholischen Kirche die ausgesprochene oder stillschweigende Annahme jener moralischen und politischen Principien von 1789, auf welche der neue Zustand der Gesellschaft, dessen Geseze und Freiheiten sich gründen, vorwärts schreitet. Man möge nicht vergessen, daß Guizot vor Eröffnung des vaticanischen Concils Solches geschrieben. Jetzt würde er sich wohl etwas anders ausdrücken. Doch muß ihm zugestanden werden, es sei wenig Gefahr vorhanden, daß die exorbitanten Ansprüche, welche das Papstthum macht, die Grundlagen der modernen Staatsentwicklung aufzuheben vermögen werden. Weiterhin entscheidet sich Guizot gegen die völlige Trennung von Staat und Kirche und für die Allianz zwischen beiden, aber unter Bedingungen, welche, indem der Unterschied zwischen dem bür-

gerlichen und dem religiösen Leben festgehalten wird, den Individuen die religiöse Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft und der Kirche selbst die innere Autonomie in Sachen des Glaubens und der kirchlichen Disciplin verbürgen.

Immerhin steht nach Guizot die Thatsache fest, daß sich die Einigung zwischen dem Geiste der jetzigen menschlichen Gesellschaft und zwischen den christlichen Glaubenswahrheiten noch nicht vollzogen ist und daß sie immer wieder auf neue Hindernisse stößt. Diese Thatsache gibt dem Herrn von Broglie a. a. O. Anlaß zu einer längeren Ausföhrung, wovon wir hier den wesentlichen Inhalt mittheilen, um zu zeigen, wie von Seiten der Katholiken in Frankreich Guizot's Ideen heurtheilt werden.

„Wenn jene Einigung“, sagt Herr v. Broglie, „durch kein in der Sache liegendes Hinderniß aufgehalten wird, woher kommt es denn, daß sie so schwer zu Stande kommt und da, wo sie zu Stande gekommen, alsobald wieder ins Wanken geräth? Woher kommt zwischen der französischen Gesellschaft, die doch gewiß der vollständigste Ausdruck des modernen Geistes ist, und zwischen der großen Kirche, die, wie Guizot wohl erlauben wird, als die glänzendste Offenbarung des christlichen Glaubens anzusehen ist, jenes gegenseitige Mißtrauen, welches selbst in den Tagen des Friedens fortbesteht und von Zeit zu Zeit in schmerzhaften Conflicten hervorbricht?“ Herr v. Broglie findet die Lösung dieser Frage nicht, wie man oft annimmt, in den Fehlern auf beiden Seiten, noch in der geläufigen Behauptung, daß die französische Gesellschaft von einer raschen und beständigen Vorwärtsbewegung fortgerissen werde, während das Christenthum in den unbeugsamen Rahmen eines sich selbst immer gleich bleibenden Dogma's eingeschlossen sei, so daß zwischen beiden eine Einigung ebenso unmöglich sei wie zwischen der Unbeweglichkeit und der Bewegung. Mit Recht bemerkt er, indem er einen Rückblick auf die Geschichte wirft, daß sich das Christenthum mit einer bewunderungswürdigen Biegsamkeit den verschiedensten Verfassungen anbequemt habe. „Was hat es auf sich, daß sein Dogma unveränderlich ist, wenn dieses Dogma, entsprechend den unveränderlichen Bedürfnissen der Menschheit, sich auch den vorübergehenden Bedürfnissen und selbst den Capricen der Menschheit anzubequemen weiß? Die Naturgesetze sind auch einförmig und selbst unser Denkvermögen ist eingeschlossen in eine bestimmte Zahl von Ideen und Kategorien, und doch entwickelt sich unter der Herrschaft dieser unabänderlichen Regeln und durch das Zueinandergreifen dieser einmal gegebenen und feststehenden Gesetze die ganze Mannichfaltigkeit, die ganze Fülle der menschlichen Thätigkeit, werden alle Erfindungen der Wissenschaft, alle Meisterwerke der Kunst und des Genie's hervorgebracht. Das christliche Dogma ist von derselben Art und hat denselben Ursprung wie die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Denkens und der Welt. Wie diese beugt es sich unter die Veränderungen, die auf der Oberfläche der Dinge vorgehen, indem es zugleich unerschütterlich bleibt in den Tiefen des Wesens, worin es Wohnung gemacht hat. Diesen Beweis von Biegsamkeit und Weitherzigkeit hat das Christenthum nicht blos in der Zeit, sondern auch im Raume gegeben. Von Canada bis nach Ostindien sehen wir Christen und christliche Kirchen, welche mit den einheimischen Regierungen und Völkern im Frieden leben. Warum hätte blos im Jahre 1789 das Christenthum diesen feinen Charakter verleugnet? Warum sollte es nur eine Gesellschaft geben, die unsere, und diejenigen, die sie nachahmen, welche vermöge

einer unausgleichbaren Verschiedenheit der Gemüthsart des Temperaments (pour incompatibilité d'humeur) sich vom Christenthum lostrennte?"

Die einzige Ursache davon, die Herr v. Broglie aufzufinden vermag, ist der abstracte philosophische Charakter, welchen die französische Gesellschaft durch das Organ ihrer verschiedenen Gesetzgeber seit dem Jahre 1789 den Principien, die sie regieren, immer aufzudrücken gepflegt hat. „Frankreich war in jenem Jahre nicht die erste Nation, welche sich die Aufgabe gestellt, eine veraltete Verfassung zu verjüngen, um dadurch neue Bedürfnisse zu befriedigen. Frankreich war aber die einzige Nation, welche, indem sie diese delicate Umwandlung vollzog, die Behauptung aufstellte, daß sie nicht bloß für eine Nation, sondern für die ganze Menschheit, nicht bloß für eine gewisse Zeitperiode, sondern für alle Zeiten gearbeitet habe, die Augen gerichtet auf ein Ideal, dem nicht nachgestrebt zu haben der Vergangenheit als Schuld angerechnet wurde und dem die Zukunft ewige Treue geloben sollte. Das philosophische Siegel, welches so auf die französischen Gesetze gedrückt wurde und welches von da in die französischen Sitten und in die französische Sprache übergegangen, begründet eine einzigartige Complicität in den Beziehungen des Staates zur christlichen Religion. In der That ist es etwas Anderes, wenn einer Religion zugemuthet wird, im Frieden zu leben mit Institutionen, welche nur den bescheidenen Anspruch machen, nationale, vorübergehende Thatfachen zu sein, geeignet für gewisse Perioden und für gewisse Länder, gegründet auf geschriebene Gesetze und positive Interessen, und etwas Anderes ist es, wenn es sich darum handelt, dem Musterbilde eines sogenannten vollendeten Ideals aller zukünftigen und möglichen Verfassungen die Huldigung darzubringen und die Bestätigung zu geben. In dem einen Falle ist es eine Gefälligkeit, die zu nichts verpflichtet, die für das Benehmen vom morgenden Tage, vom kommenden Jahre, jenseits eines Flusses oder Berges nichts Bindendes hat. Im anderen Falle ist es eine Zustimmung zu allgemeinen und ewigen Principien, die immer und überall Anwendung finden sollen und die, einmal von der Religion als solche anerkannt, von ihr verlangen, daß sie ihnen zu jeder Zeit und an jedem Orte den Schutz ihrer Autorität verleihe. Das ist in besonderem Grade bedenklich für die katholische Kirche, welche vermöge ihrer untrüglichen Einheit ein dogmatisches Wort, das sie einmal gegeben hat, nicht wieder zurücknehmen kann. Es ist also für sie unverfänglich, sich der englischen oder amerikanischen Verfassung anzubequemen, denn damit erkennt sie nur so viel an, daß auf dem Boden der britanischen Inseln oder auf dem nördlichen Continente von Amerika dieser oder jener populären Anschauungsweise, diesem oder jenem Gesetz Achtung zu erweisen sei. Hingegen die Principien von 1789 anerkennen mit dem Charakter von allgemeiner Verpflichtung, den sie an sich tragen, das heißt einen Anhang zum Catechismus machen und zehn bis zwölf Artikel zum Credo hinzufügen.“

Doch diese ganze Apologie oder Entlastung der katholischen Opposition in Frankreich gegen den modernen Staat ist mehr scheinbar als in der Wahrheit gegründet. Als Beweis gegen Herrn v. Broglie führen wir dasselbe Zeugniß an, welches er für sich und seine Auffassungsweise anführt. Er beruft sich nämlich auf den kürzlich verstorbenen Erzbischof von Philadelphia, Henric, der in seinem Werke über den Primat des apostolischen Stuhles zu zeigen gesucht hatte, welche Wohlthaten die christliche Welt des Mittelalters der intimen Allianz der Kirche mit den damaligen Monarchien verdanke. Dabei ist er aber bestrebt, jeden Ver-

dacht abzuwehren, als ob er den damaligen Zustand zurückwünsche. „Die Katholiken [in den Vereinigten Staaten] haben niemals“, sagt er, „den mindesten Wunsch gehegt, den durch die Verfassung festgesetzten geselligen Zustand zu ändern; im Gegentheil, sie haben sich immer Allem widersetzt, was vom Buchstaben und Geiste der bestehenden Gesetze sich entfernen könnte. Ich bin nicht unempfindlich für die Uebel, die sich aus jenem alten Zustande ergaben, und ich bin weit entfernt, es zu bedauern, daß im gegenwärtigen Zustande der Gesellschaft die Kirche, um sich der Unabhängigkeit erfreuen zu können, auf die Begünstigungen verzichten muß, die der Staat ihr ehemals gewährte. Als Freund der Ordnung und des Friedens will ich, daß man wisse, daß ich die Verfassung, unter welcher wir leben, im vollen Sinne des Wortes und mit wahrer Loyalität annehme.“

Dazu bemerkt Herr v. Broglie: „Wann werden wir aus dem Munde aller Priester solche Zeugnisse zu Gunsten unserer französischen Institutionen vernehmen?“ In der That wäre der Friede zwischen der katholischen Hierarchie und dem modernen Staate geschlossen, wenn solche Grundsätze wie die des Erzbischofs von Philadelphia in den Kreisen der Curie und deren Anhänger Anerkennung fänden. Daß in Frankreich dieser Friede nicht stattfindet, das leitet Herr v. Broglie daher, daß der Staat der Kirche keine Zuvorkommenheit zeigt; er meint, der Staat sollte doch endlich der Kirche „*quelques avances*“ machen. Wahrlich, er hat ihr unter der Restauration, unter der Juliregierung, selbst unter der Republik, sowie auch unter dem zweiten Kaiserreiche Artigkeiten genug erwiesen. Herr v. Broglie will nicht einsehen, daß der Ultramontanismus mit dem modernen Staate unverträglich ist. Was jetzt in Rom geschieht, ist geeignet, diese Wahrheit auch dem Verblendetsten deutlich vor die Augen zu stellen.

In der zweiten *méditation* bringt Guizot das Christenthum in Beziehung zur Moral. Er behandelt die Frage von der unabhängigen Moral, die in den Augen Vieler dem Christenthum in ähnlicher Weise entgegensteht wie die Sache der öffentlichen Freiheiten. Es ist bekannt, wie sehr diese Frage die Gemüther in Frankreich gegenwärtig bewegt. Der Congreß von Bern im J. 1867 beschäftigte sich ausschließlich damit.

Guizot erläutert zuerst den gegenwärtigen Stand der Frage. Zwei gleichzeitige Versuche werden gemacht, mit derselben Abzweckung und doch unter sich verschieden. Ernste Männer, die sich für Christen halten und ausgeben, bemühen sich, die Moral vom christlichen Dogma abzusondern, und machen aus Christo das moralische Ideal der Menschheit, indem sie seine Wunder und seine Gottheit leugnen. Andere, die sich offen für Nichtchristen erklären, versuchen die Moral von der Religion überhaupt loszutrennen und setzen die Quelle sowie die Autorität der Moral lediglich in die menschliche Natur selbst. Die wahre Ursache dieses doppelten Versuches ist der Unglaube und der Skepticismus unserer Tage in Sachen der Religion. Die Nichtchristen sind in großer Zahl; die meisten Deisten sind ihres Glaubens und seiner Wirkung nicht recht sicher. Man fühlt die Nothwendigkeit der Moral. Man glaubt an ihr Recht, die Handlung des Menschen zu regieren. Um sie unverfehrt und mächtig zu erhalten, will man sie von der Religion, von allen und jeden Arten religiösen Glaubens los trennen, die, wie man sagt, sammt und sonders bereits zertrümmert oder dem Einsturze nahe sind. Die unabhängige Moral ist ein Rettungsbalken, den man der menschlichen

Seele und der menschlichen Gesellschaft anbietet, um sie vom Untergange ihres alten Schiffes zu retten.

Guizot hält den Gedanken für falsch und die Arbeit für verderblich und will nun diesmal zeigen, daß diejenigen, welche die Moral von der Religion überhaupt abtrennen, die wesentlichen Thatfachen der menschlichen Natur und der menschlichen Gesellschaft verkennen.

Er unterscheidet in der menschlichen Moralität drei ursprüngliche allgemeine Thatfachen oder constitutive Elemente, woraus sich eben ergibt, daß der Mensch ein moralisches Wesen ist: die Unterscheidung von Gut und Böse, — die Verpflichtung, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, — das Vermögen, dieser Verpflichtung nachzukommen oder nicht, — mit anderen Worten das Moralgesetz, die Pflicht und die moralische Freiheit. Die Anhänger der unabhängigen Moral erkennen diese Thatfachen an, als die menschliche Moralität constituirend. Es fragt sich nur, ob sie den Sinn derselben recht verstehen und die daraus sich ergebenden Folgerungen annehmen.

Die Thatfache der menschlichen Moralität ruft nun unvermeidlich diese zwei Fragen hervor: Woher kommt das Moralgesetz und woher erhält es seine Autorität? Was enthält und was bewirkt für das moralische Wesen selbst die Erfüllung oder die Verletzung der Pflicht, d. h. der Gebrauch, den es von seiner Freiheit gemacht hat?

Nun untersucht Guizot jene drei constitutiven Elemente, um ihre Quelle und Tragweite festzustellen. Das Moralgesetz ist nicht Sache menschlicher Erfindung oder Verabredung. Indem er es anerkennt, weiß der Mensch, daß er es nicht gemacht hat, daß er es weder abschaffen noch ändern kann. Er fühlt, daß es nicht von ihm abhängt, daß es seine Quelle und Autorität anderswoher schöpft als aus dem menschlichen Dasein und Willen. Das Moralgesetz gehört ebenso wenig dem allgemeinen Mechanismus der Welt als dem menschlichen Erfindungsgeiste an. Es gleicht in nichts den Gesetzen der physischen Weltordnung. Es ist ein Gesetz der Freiheit.

Dieses Gesetz der Freiheit, welches wir Pflicht nennen, wie setzt es sich im menschlichen Geiste fest? Wie kommt es dazu, sich der menschlichen Freiheit aufzuerlegen? Hier angelangt, zeigt nun Guizot, wie sehr diejenigen irre gehen, welche die Pflicht auf das Recht gründen und ihre Autorität lediglich aus der Unabhängigkeit und Würde der menschlichen Persönlichkeit ableiten. Der Mensch, sagt man, fühlt und weiß sich ein freies Wesen. Darum ist es sein Recht, daß kein anderes menschliches Wesen seiner Unabhängigkeit und Würde Eintrag thue. Er findet aber auch in jedem anderen menschlichen Wesen dieselbe Natur und folglich dasselbe Recht, das ihm selber zukommt. So fließt aus dem persönlichen Rechte das gegenseitige Recht und die Pflicht ist nichts Anderes als das in dem Anderen anerkannte Recht.

Es wird nun Guizot nicht schwer, die Unhaltbarkeit dieser Ansicht aufzudecken. Er bringt zwei Hauptargumente dagegen vor. Wenn die Gegenseitigkeit das Fundamentalprincip der Moralität ist, was wird aus der Verpflichtung, wo diese Gegenseitigkeit aufhört? Ist aber der Mensch verpflichtet, in Andern das Recht zu achten, das sie in ihm selbst nicht achten, so hat also die Pflicht eine andere Quelle als die gegenseitige Achtung der Personen. Wenn der Mensch nicht in allen Fällen verpflichtet ist, was wird aus dem absoluten Charakter

der Pflicht, d. h. des Moralgesetzes? Es ist nur noch bedingungsweise Gesetz. Sodann gibt es eine ganze Reihe von moralischen Thatfachen, welchen die Idee des Rechtes vollkommen fremd ist. Hier führt Guizot die Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder und der Kinder gegen die Eltern an, Pflichten, welche gewiß nicht aus der Idee des Rechtes und der Unabhängigkeit und Würde der menschlichen Natur fließen. Allerdings ist die Moral unabhängig, aber vom Menschen ist sie wesentlich unabhängig; der freie Mensch ist ihr unterthan. Sie ist in Wahrheit das Gesetz der Freiheit.

Indem er nun die drei constitutiven Elemente der Moralität, ergänzt durch die Idee der moralischen Verantwortlichkeit, des moralischen Verdienstes und des moralischen Vergehens, näher betrachtet, steigt er zu Gott auf, als zu dem Urheber des Moralgesetzes, dem moralischen Gesetzgeber, als zu dem moralischen Richter. Demnach ist die Moral ihrer Natur und ihrem Wesen nach mit der Religion verbunden. Das zeigt sich in der Geschichte der Menschheit wie in der menschlichen Einzelperson. Die Moral kann Gottes nicht entbehren. Heutzutage mehr als je bedarf die Moral Gottes — bei den sich widersprechenden Begebenheiten, wovon wir Zeugen gewesen, bei der dadurch entstandenen Erschütterung aller Ueberzeugungen, bei den ungeheueren materiellen Fortschritten der Menschheit, welche die Gesetze des Guten und des Bösen verdunkelt haben. „So bleibt der Mensch getheilt zwischen dem Stolze und dem Zweifel, zwischen der Verblendung, die aus seiner Macht entsteht, und der Unruhe, die durch seine Schwachheit in ihm erzeugt wird. Welche Verwirrung in der menschlichen Seele! Welche Gefahr für die menschliche Moralität!“

Es folgt nun eine Ausführung, um zu beweisen, daß die Moral allein aus dem Christenthum die nöthige Klarheit und Sicherheit schöpft, um ihre Herrschaft zu behaupten, daß das Christenthum für die menschliche Seele und Gesellschaft nöthig ist, nicht bloß wegen seines praktischen Nutzens, sondern auch wegen seiner Wahrheit und seines inneren Werthes, weil es nämlich mit der moralischen Natur des Menschen in vollkommener Harmonie ist und seine Proben in der Geschichte der Menschheit abgelegt hat. Daran reihen sich einige Ausführungen über die Moral, die Christus predigte, im Unterschiede von der Moral aller Weisen und Weltverbesserer.

In der dritten méditation über das Christenthum und die Wissenschaft scheint uns Guizot weniger glücklich gewesen zu sein; es kommt aber wesentlich daher, daß sich besonders bei einem solchen Thema das Mißliche der bloß aphoristischen Behandlung zeigt. Er spricht zuerst von der Inspiration der heiligen Schriften, von den verschiedenen Theorien darüber, sodann davon, daß in der Schrift die göttliche That sich vollzieht neben und mit der menschlichen Freiheit, — ferner vom mosaischen Gesetz, wie sehr es von der christlichen Offenbarung verschieden ist; das Letzte betrifft Dinge, die mit dem Thema der méditation nur in entfernterem Zusammenhange stehen. Treffend aber sind die Gedanken, die Guizot ausspricht, um die eigenthümliche Abzweckung der christlichen Offenbarung ins Licht zu setzen. „Das religiöse und das moralische Gesetz ist das Einzige, was Christus offenbart. Kein anderer Gedanke mischt sich in seine Lehre, keinen anderen Zweck hat seine Thätigkeit. Im Neuen Testamente haben weder Politik noch menschliche Wissenschaft irgendwo Platz. Christus will weder den politischen Ehrgeiz noch die intellectuelle Neugierde befriedigen. Er will weder

Könige noch Doctoren bilden" (hier werden die Stellen Matth. 22, 21 und 11, 25 angeführt), „blos mit der menschlichen Seele in ihrer ursprünglichen Einfachheit hat es Christus zu thun. Die Beziehungen des Menschen, aller Menschen, zu Gott, der Zustand und das Schicksal der menschlichen Seele, aller menschlichen Seelen, in der Gegenwart und in der Zukunft, das ist der einzige Gedanke, die alleinige That des Neuen Testaments. Christus weiß, daß dieses Werk, so wie es einmal vollbracht ist, für die Menschen seine heilsamen Früchte bringen wird (Matth. 6, 33).“ Daran reihen sich einige Bemerkungen darüber, daß also die menschliche Wissenschaft der Bibel fern bleibt; daß man sich also nicht wundern darf, wenn die Bibel vom Auf- und Niedergange der Sonne spricht u. s. w.

In der vierten méditation, betitelt die christliche Unwissenheit, will Guizot auf folgende Fragen die Antwort geben: Ist das dem menschlichen Wissen eröffnete Feld in seiner Ausdehnung beschränkt? Ist der menschliche Geist selbst beschränkt, was die Tragweite seines Denkvermögens betrifft? Gibt es verschiedene Grade der menschlichen Erkenntniß je nach den verschiedenen Gegenständen, denen sie sich zuwendet? — Hier sind wir gegenüber von vier Wissenschaften und von sechs Schulen oder Systemen, die in der Welt immer viel von sich reden gemacht haben. Die Wissenschaften sind: die Physiologie, die Psychologie, die Ontologie und die Theologie. Die Systeme sind: der Materialismus, der Positivismus, der Skepticismus, der Spiritualismus, die wissenschaftliche Theologie, die mystische Theologie. Da das Fundamentalprincip der christlichen Glaubenswahrheiten den drei ersten jener Schulen zu fremd ist, so enthält sich der Verfasser, in Beziehung auf sie die Quelle, Tragweite und Rechtmäßigkeit der christlichen Unwissenheit zu verfechten. Er hat es blos mit den Spiritualisten, den wissenschaftlichen Theologen, den mystischen Theologen zu thun; denn diese drei Schulen allein eröffnen dem menschlichen Geiste das Gebiet jener vier Wissenschaften und schreiben ihm die Möglichkeit und das Recht zu, auf dem Gebiete jener Wissenschaften die Wahrheit zu suchen und zu entdecken.

Was den Spiritualismus betrifft, den Guizot als rationalistischen begreift ¹⁾ — im Unterschiede vom Christenthum, das selbst spiritualistisch ist —, so wirft er jenem vor, dem menschlichen Erkennen, was die Ontologie und die Theologie betrifft, keine andere Quelle anzuweisen als die menschliche Vernunft, so daß derselbe die Psychologie und allein die Psychologie zum Ausgangs- und Stützpunkte der Ontologie und Theologie macht. Das Christenthum eröffnet der Ontologie und Theologie eine größere Sphäre und andere Erkenntnißquellen. Es glaubt nicht blos an den menschlichen Geist, sondern auch an die Geschichte der Menschheit, und es findet in dieser Geschichte Thatfachen, die es auf Grund der Autorität des Zeugnisses und der Traditionen früherer Jahrhunderte für ebenso wahr, ebenso gewiß hält wie die physischen und psychologischen Thatfachen, welche durch die wissenschaftliche Beobachtung unserer Tage als wahr erwiesen sind.

Man entgegnet, die Wissenschaft könne keine übernatürlichen Thatfachen zugeben. Guizot appellirt hier an die menschliche Freiheit, vermöge welcher der Mensch eine Reihe von Thaten verrichten kann, die sich jeglichem allgemeinen Gesetze entziehen. Um das zu leugnen, muß man leugnen, daß der Mensch ein freies

¹⁾ Darüber hat sich Guizot eingehend geäußert in der zweiten Reihe seiner méditations, worüber wir auf unsere Anzeige a. a. O. verweisen.

Wesen ist, womit zugleich die menschliche Moralität vernichtet ist. Aber noch mehr. Damit ist auch Gott vernichtet. Gott, der den Menschen geschaffen, ist ein wesentlich freies Wesen, denn die Freiheit kann nicht die Tochter der Unfreiheit sein. Im freien göttlichen Willen hat die menschliche Freiheit ihre Quelle. Durch Beugnung der menschlichen Freiheit verfällt man in Pantheismus, der zuletzt nichts Anderes als Atheismus ist. Die systematischen Gegner des Uebernatürlichen erliegen noch einer anderen Nothwendigkeit. Sie müssen annehmen, daß die Gesetze, welche sie von ihrem unendlich kleinen Observatorium aus entdecken, schlechterdings allgemein und absolut sind, überall, wo die Materie existirt und wo im Raum und in der Zeit sich Leben kund gibt.

Hier beginnt die christliche Unwissenheit. Sie nimmt etwas unermeslich Unbekanntes und eine unendliche Mannichfaltigkeit der Dinge an. „Ich bin ebenso bewegt und ebenso stolz wie La Place bei dem Anblicke des erhabenen Schwunges des menschlichen Geistes, der sichern Schrittes sich durch die Welträume hindurchbewegt, ihre Entfernungen mißt u. s. w. Wenn ich aber diesen Triumphen des menschlichen Geistes die Wirklichkeit gegenüberstelle, kann ich nicht umhin, zu gestehen, daß das Universum unendlich mehr Gegenstände enthält, als der menschliche Geist erfährt, unendlich mehr Geheimnisse, als welche er entdeckt. Welcher Astronom darf sagen, daß er die Welten gezählt hat? Unsere Wissenschaft wird sehr bescheiden, wenn sie sich neben unsere wissenschaftliche Unwissenheit stellt. Wie ausgedehnt und mannichfaltig die Eroberungen des menschlichen Geistes sein mögen, das Universum ist unendlich ausgedehnter und mannichfaltiger als das Genie und die Kraft dieses stolzen Eroberers. Solches weiß die christliche Unwissenheit, und ohne die Bewunderung der menschlichen Wissenschaft aufzugeben, beugt sie sich in Demuth vor den Werken Gottes, welche sie über alles Maas hinaus übertreffen.“

Es folgen einige Bemerkungen über die wissenschaftliche und die mystische Theologie, wobei Guizot mit gewohnter Umsicht ihre Berechtigung erkennt, aber zugleich auch auf ihre Abirrungen hinweist und in dieser Beziehung auf die christliche Unwissenheit zurückkommt, die von Natur mehr zur Bescheidenheit und Nächstenliebe hineigt, während die wissenschaftliche Theologie am meisten Verfolgungen hervorgerufen hat. Daher, je systematischer, desto tyrannischer waren die wissenschaftlichen Theologen (*aussi les plus systématiques ont-ils été en général les plus tyranniques*). Sehen wir uns diesen Punkt näher an, so müssen wir gestehen, es wäre angemessen gewesen, besonders den französischen Protestanten die wissenschaftliche Theologie zu empfehlen, die sich leider, abgerechnet einige ausgezeichnete Männer, noch immer eines geringen Aufschwunges erfreut.

Die Ergänzung zu den die christliche Unwissenheit betreffenden Sätzen gibt die Ausführung über den christlichen Glauben in der fünften *méditation*. Guizot beginnt mit einer Art von psychologischem Portrait des Glaubens, wie er selbst sich ausdrückt.

Nach dem Zeugniß des Sprachgebrauches und der allgemeinen Ansicht bezeichnet das Wort (Glaube 1) einen gewissen inneren Zustand des Menschen, der glaubt, er bezieht sich zunächst auf die Natur selbst der Ueberzeugung, nicht auf den Gegenstand der Ueberzeugung; 2) ist das Wort zuerst und am allgemeinsten auf eine gewisse Art von Glaubensgegenständen (*croyances*), d. h. auf die religiösen, angewendet worden.

Welches sind nun die Veränderungen, welche der Sinn des Wortes in seiner Anwendung auf religiöse Gegenstände erlitten hat? — Menschen, welche eine Religion, eine religiöse Reformation verkündigen, können, indem sie an die ganze Kraft des menschlichen Geistes appelliren, in ihren Schülern eine völlige, tiefe und mächtige Ueberzeugung von der Wahrheit ihrer Lehre erzeugen; diese wird Glaube genannt; das war der Glaube eines Luther, Calvin, Knox. Dieselben Männer haben dieselbe Lehre auch Solchen mitgetheilt, die sie nicht auf dem Wege des *raisonnement* überzeugen konnten; sie haben sich bei dem großen Haufen an das Gefühl, an die Phantasie gewendet. Danach ist der Glaube eine Ueberzeugung, welche im Gefühlsvermögen des Menschen entspringt. Diesen Begriff vom Glauben haben die mystischen Secten ausgebildet. — Doch das reichte nicht immer hin, um den Glauben zu erzeugen. Man hat daher gewisse Uebungen (*pratiques*) befohlen, Angewöhnungen (*habitudes*) auferlegt. Sie haben den Geist zu dem Glauben hingeführt, dessen Ausdruck sie waren. So ist eine neue Art von Glauben entstanden; sein Princip ist die Unterwerfung unter eine Autorität, welche die Gedanken des Menschen regelt und dessen Leben regiert. Endlich hat man gesagt, daß das Alles nicht immer hinreicht, um den Glauben zu erzeugen. Man hat die Behauptung aufgestellt, daß der Glaube sich überhaupt nicht von einem Menschen dem anderen mittheilen läßt, daß es nicht in des Menschen Macht steht, ihn einem Anderen mitzutheilen, noch ihn sich durch eigene Arbeit zu erwerben, daß dazu die Dazwischenkunft Gottes nöthig ist. Demnach ist die göttliche Gnade die Vorbedingung und der abschließende Charakter des Glaubens.

Was ist nun inmitten dieser Mannichfaltigkeit von Quellen, woraus der Glaube fließen kann, dessen wesentlicher und sich gleichbleibender Charakter? Wie ist der Zustand der Seele beschaffen, sofern sie glaubt, abgesehen vom Ursprunge sowie vom Gegenstande des Glaubens? Guizot findet vor Allem, daß der Glaube nichts mit jenen sogenannten eingeborenen Ideen, die man eher natürliche oder von selbst erwachende (*spontanées*) nennen sollte, zu schaffen hat, noch mit jenen anderen, die der Mensch durch freiwilliges Studium, durch Reflexion sich erwirbt. Mit jenen ersten „*croyances*“ hat der Glaube zwar eine Aehnlichkeit, insofern jene frei von Zweifel und Unruhe sind und insofern sie den Menschen in seinen Urtheilen und Handlungen regieren. Aber darin sind sie verschieden vom religiösen Glauben, daß ihnen der Mensch blos aus Instinct gehorcht, ohne intime, persönliche Zustimmung. Sie verschaffen ihm nicht das Gefühl einer inneren kräftigen Thätigkeit, nicht die tiefe Freude, die Wahrheit, die über ihn herrscht, zu betrachten, zu lieben, anzubeten. Der Glaube hat diese Kraft; er ist nicht das Wissen, aber auch nicht die Unwissenheit. Er ist nicht ein Gesetz für die menschliche Natur, wie das Gesetz der Schwere, welches die Körper beherrscht. Der Glaube ist eine persönliche Ueberzeugung, eine Wahrheit, welche das moralische Individuum sich durch Betrachtung, Gehorsam und Liebe angeeignet hat. Der Glaube ist aber auch von jener zweiten Art von Erkenntnissen verschieden, welche Früchte des Studiums und der Reflexion sind. Doch über diesen Unterschied spricht sich Guizot gar nicht mehr aus. Ob vielleicht deswegen, weil er sich bewußt ist, mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, sofern er vorher als erste Quelle des Glaubens ein gewisses *raisonnement* zu nennen schien? Dem sei, wie ihm wolle, hier berichtigt er diese Definition.

So wie der religiöse Glaube seine eigenthümlichen Merkmale hat, so ist er auch gewissen Bedingungen unterworfen; er unterscheidet sich von dem, was man sonst Glauben nennt, auch durch seinen Gegenstand. Ein Glaube, der so fest und selbstgewiß ist, daß alle Denkhätigkeit wie an ihrem Ziele angelangt ist, daß der Mensch im Besitze der Wahrheit sogar die Erinnerung an den Weg verliert, auf dem er zur Wahrheit gelangt ist, eine Ueberzeugung, die so mächtig ist, daß sie sich der äußeren Thätigkeit des Menschen so gut wie seines Geistes bemächtigt, — ein solcher Zustand der Seele erheischt, so zu sagen, Gelegenheiten, die seiner würdig sind; er soll sich nur auf Gegenstände erstrecken, welche den ganzen Menschen umfassen, allen Bedingungen seiner sittlichen Natur genügen und Anspruch haben auf seine Hingebung. Die intellectuelle Schönheit und die praktische Wichtigkeit, das scheinen a priori die Merkmale der Ideen zu sein, welche geeignet sind, Gegenstand des Glaubens zu werden. Eine Idee, welche sich dem Menschen als wahr darstellte, ohne ihn zugleich durch die Fülle und Wichtigkeit der Folgen, die sich daraus ergeben, zu ergreifen, würde wohl Gewißheit erzeugen, aber der Name „Glaube“ wäre dafür nicht der angemessene. Auf der anderen Seite genügt auch die praktische Wichtigkeit einer Idee nicht, um den Glauben hervorzubringen; sie muß den Menschen zugleich ergreifen durch die reine Schönheit der Wahrheit.

Die religiösen Glaubenswahrheiten sind diejenigen, die im höchsten Grade jene zwei Merkmale an sich tragen, welche die Entwicklung des Glaubens hervorrufen. Viele wissenschaftliche Erkenntnisse sind schön und von fruchtbarer Anwendung. Aber um einen deutlichen und tiefen Eindruck theils von ihrer intellectuellen Schönheit, theils von ihrer praktischen Wichtigkeit zu erhalten, ist fast immer ein gewisses Maaß von Wissen und Scharfsinn nöthig, das durchaus nicht das Erbtheil aller Menschen ist. Die religiösen Glaubenswahrheiten bedürfen einer solchen Hülfe nicht. Sie tragen in sich selbst die untrüglichen Mittel ihrer Wirksamkeit. So wie sie in das Herz des Menschen eindringen, so wenig er intellectuell entwickelt sein mag, so stellen sie sich ihm dar als Wahrheiten, die erhaben und brauchbar zugleich sind, die auf sein irdisches Leben Anwendung finden und zu gleicher Zeit ihm jene höheren Regionen, jene Schätze intellectuellen Lebens eröffnen, welche er ohne ihr Licht niemals gekannt haben würde. Sie üben auf ihn den Reiz der reinsten Wahrheit und die Herrschaft des mächtigsten Interesses.

Nun wendet Guizot diese Definitionen auf den christlichen Glauben an. Dieser vereinigt in sich jene zwei charakteristischen Merkmale. Was gibt es Ergreifenderes für den Menschen als das Princip und das Ganze des christlichen Glaubens? Gott und der Mensch immer einander gegenübergestellt im Leben jedes Einzelnen und in der Geschichte des menschlichen Geschlechts! Was gibt es Ernsteres und Dringenderes aus dem praktischen Gesichtspunkte? Für die Gegenwart handelt es sich um den Frieden in der Seele und im Leben des Menschen; für die Zukunft handelt es sich um sein ewiges Heil. Ebenso evident ist die Mannichfaltigkeit der Quellen, woraus der christliche Glaube fließt.

Nun geht Guizot zu der Frage über: Woher kommt der Kampf zwischen dem christlichen Glauben einerseits, der natürlichen Religion und der religiösen Philosophie andererseits? Was ist Princip und Charakter dieses Kampfes? Hier zeigt sich wieder das Mißliche dieser aphoristischen Behandlung so großer, umfassender, schwieriger Gegenstände. Doch ist nicht zu leugnen, daß er einige rich-

tige leitende Gesichtspunkte aufstellt. Nach seiner Ansicht ist dieser Kampf nicht auf die Frage zurückzuführen, ob der christliche Glaube mit der menschlichen Vernunft im Kampfe liege. Aber er gibt unbedenklich zu, daß zwischen dem christlichen Glauben und dem, was man natürliche Religion und religiöse Philosophie nennt, ein tief gehender Unterschied stattfindet. Unter natürlicher Religion versteht er die „croyances religieuses et communes“, welche das Menschengeschlecht unter verschiedenen Formen bekennt, also, was wir die positiven Religionen zu nennen gewohnt sind. Unter religiöser Philosophie begreift er die Arbeiten und Systeme der Philosophen in Betreff der verschiedenen Arten des Volksglaubens. Auf der einen Seite also die natürliche und instinctive Religion der Menschheit, auf der anderen Seite eine menschliche Wissenschaft, die sich bemüht, von der natürlichen Religion alles Mythologische abzustreifen. Ist nun dies Beides alles, was die Menschheit von religiöser Erkenntniß besitz? Der rationalistische Spiritualismus sagt ja! der christliche Glaube nein! Guizot führt also den erwähnten Kampf zuletzt auf die Verschiedenheit der Beobachtung, der Wahrnehmung zurück. Der christliche Glaube erkennt in den Thatfachen der Offenbarung psychologische und historische Thatfachen, welche die menschliche Wissenschaft nicht erklären kann, die sie aber zugeben kann und muß. Das Menschengeschlecht und die Philosophen, die Gläubigen und die Ungläubigen sind in derselben Lage gegenüber dem Universum, das sie beobachten. Nach ihrer inneren Disposition und der Tragweite ihrer Intelligenz sehen sie mehr oder weniger weit, mehr oder weniger richtig. Daher die Differenz zwischen ihnen. Guizot findet nun, daß der christliche Glaube auf einer richtigeren Beobachtung der Thatfachen, welche das Universum darbietet, beruht. Der rationalistische Spiritualismus gelangt nur bis zur Idee Gottes, nicht aber bis zu Gott selbst. Indem er die psychologischen und historischen Thatfachen leugnet, auf welche sich das Christenthum gründet, entzieht er sich selbst die directen und positiven Beweise des Daseins Gottes. Er setzt die wissenschaftliche Thätigkeit des Menschen an die Stelle des wirklichen Thuns Gottes.

Den Abschluß des Ganzen bildet die sechste méditation, betitelt: Das christliche Leben. „Jede religiöse, sittliche oder politische Doctrin muß eine Probe bestehen, die große Probe, die Probe der praktischen Verwirklichung. Die Idee muß sich verwirklichen, der Gedanke Leben werden.“ In großen Zügen entwirft hier Guizot das Bild der sittlichen Wirkungen des Christenthums, wohl geeignet, auf empfängliche Gemüther einen mächtigen Eindruck zu machen. Auf die Franzosen insbesondere ist trefflich berechnet, was er gleich zu Anfang anführt, woran er alles Folgende anreihet. „Zwei Worte: die Menschenrechte (les droits de l'homme), sind die Fahne der französischen Revolution gewesen und haben ihre Stärke ausgemacht. Drei andere Worte: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, waren der Commentar zu jenen zwei Worten. Alles, was diese zwei (in jenen fünf Worten enthaltenen) Maximen Wahres und Gutes enthalten, ist durch das Christenthum proclamirt worden. Alles Falsche und Verderbliche in diesen Maximen verwirft das Christenthum.“ Das wird nun schlagend durchgeführt. Während das antike Heidenthum das Individuum dem Staate opferte und Tausende von menschlichen Geschöpfen zu Gunsten einer Classe erniedrigte und vernichtete, hat das Christenthum die große Wahrheit proclamirt, daß der Mensch selbst, individuell betrachtet, der wesentliche Zweck des geselligen Zustandes ist. Der Werth

der menschlichen Persönlichkeit, abgesehen von jeder äußeren Lage, ist die Grundidee der christlichen Religion. Allerdings wurde sie zunächst nur im engen Bereiche der Kirche verwirklicht, aber sie hat sich in der Zeit und im Raume ausgebreitet, zugleich haben die Christen, indem sie sich in Sachen des Gewissens der römischen Obrigkeit widersetzen, niemals die Fahne des Aufstands aufgesteckt. Die Christen haben die zwei Principien anerkannt, worauf die moralische Ordnung der Welt beruht, die Autorität und die Freiheit, u. s. w.

Es wird dem geehrten Leser nicht entgangen sein, daß in der Darstellung Guizot's gewisse Lücken zu finden sind und daß der Verfasser manchmal über theoretische und praktische Schwierigkeiten etwas leichten Schrittes hinweggeht. So viel wird aber allgemein zugestanden werden, daß in der vorliegenden Schrift eine Fülle von gesunden, kräftigen, lichtvollen Gedanken niedergelegt ist, wohl geeignet, diesem oder jenem als Wegweiser zu dienen, um aus der herrschenden Verwirrung der Begriffe herauszukommen, Andere aufmerksam zu machen auf die Früchte, die durch gewisse neuere Richtungen hervorgebracht werden, noch Andere von ertödtendem Scepticismus loszureißen. Erfreulich ist es, zu sehen, wie der greise Verfasser, dem in Frankreich so übel mitgespielt worden, sich in keiner Weise hat erbittern und entmuthigen lassen. Er kennt alle Fehler seines Volkes, er hat tiefe Blicke in das geistige Elend desselben gethan, aber die Liebe und das Vertrauen zu seinem Volke nicht verloren. Gott gebe, daß sein Wort nicht wie eine Stimme in der Wüste verhalle!

Erlangen.

Herzog.

Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende eröffnet von Dr. Theodor Christlieb, ordentlichem Professor der Theologie und Universitätsprediger in Bonn. Zweite erweiterte Auflage. Bonn, Verlag von Adolph Marcus, 1870. X und 628 S.

Dieses Werk ist die Uebersarbeitung einer Reihe von Vorträgen, die der Hr. Verfasser zuerst in der City zu London, später in erweiterter Gestalt, auf Einladung einer evangelischen Gesellschaft, in St. Gallen gehalten und in letzter Form auch schon veröffentlicht hatte und die nun zu einem abgerundeten literarischen Ganzen geworden sind. Als populär-wissenschaftliche Erörterungen entsprechen sie sowohl dem allenthalben unter den Gebildeten sich regenden Bedürfniß, mit dem Gange und Stande und den Resultaten der wissenschaftlichen Forschung in nähere Beziehung zu treten, also eine Brücke zu haben zwischen Wissenschaft und Leben, zwischen gelehrter Bildung und allgemeiner Bildung, — als auch dem besonderen Verlangen nach apologetischer Belehrung, das sich theologischseits durch die vorwiegend häufige Behandlung von Themen dieser Art in solchen Vorträgen ebenfalls kund gibt. Wir unsererseits sehen uns zwar auch heute noch nicht aus der Ueberzeugung hinausgedrängt, daß eine Apologetik als besondere Wissenschaft, abgetrennt von der Dogmatik und ihr vorangehend, nicht bestehen kann, weil sie alle ihre Hauptsätze aus der Dogmatik selbst entlehnen,

also anticipiren muß, — eine Ueberzeugung, zu der uns seiner Zeit die apologetischen Werke von Sack und v. Drey geführt haben. Aber desto unbestreitbarer ist heute noch, so gut wie zu Justin's oder Tertullian's Zeit, die Apologie in ihrem Rechte, und mit dem Titel „moderne Zweifel“ hat der Hr. Verf. den richtigen Gesichtspunkt fixirt, daß nämlich je nach den gegenübertretenden Antithesen, die zu verschiedenen Zeiten verschieden sind, auch die Apologie eine wechselnde, also der modernen Welt gegenüber eine moderne sein muß; dazu hat den Hr. Verf. ebenso seine umfassende Kenntniß des einschlägigen Materials, wie, was dem größeren Publicum gegenüber nicht wenig ins Gewicht fällt, seine Darstellungsgabe befähigt, die warm und lebhaft ist, doch nicht in Schönrednerel verfällt. Auch möge es ihm, mitten unter dem widrigen Parteigetriebe, das zwischen blindem Nachbeten und blindem Haß immer weniger ein Mittleres, ein freies, gewissenhaftes Urtheil über Personen und Meinungen, zu kennen scheint, zur Ehre gerechnet werden, daß er mit voller Pietät von seinem verewigten Lehrer Baur redet, ohne darum der evangelischen Geschichts- und Glaubenswahrheit das Geringste zu vergeben. Um aber nochmals auf das angedeutete Verhältniß des Apologetischen zum Dogmatischen zurückzukommen, so müssen wir bemerken, daß sich der Hr. Verf. derjenigen Hereinziehung rein dogmatischer Dinge, die wir auch für die Apologie, namentlich in der Gegenwart, nicht für geeignet, ja erlaubt achten, nicht durchweg enthalten hat. So ist unseres Erachtens S. 259 ff. das zur Klarstellung des Trinitätsdogma's Gesagte nicht sowohl apologetischer als vielmehr rein dogmatischer Natur; wer nicht vorher schon auf positiv christlich-religiösem Standpunkte steht, den wird alles vom Verfasser Gesagte nicht von der Wahrheit des Dogma's überzeugen. Selbst wenn sich derselbe in einfacherer Weise auf die Argumentation von Nitsch (System der christl. Lehre, S. 181: „Gott wird entweder nicht wahr und erhaben genug oder nicht gut und heilig genug oder nicht allwirksam genug gedacht, dies sind die möglichen Fehler eines gegebenen Theismus“, nämlich ohne Trinität) beschränkt hätte, wäre obiges Urtheil nicht umgangen, denn schließlich kommen derartige Argumentationen, wosern sie mehr praktisch als speculativ sind, also jedenfalls für den allgemeinen Intellectus überzeugender, doch darauf hinaus, daß ein religiöses Bedürfniß vorhanden sei, dem das Dogma die nothwendige Befriedigung gewähre. Allein mit dieser Beweisführung kommt man heutzutage für apologetischen Zweck schlechterdings nicht mehr aus; der moderne Unglaube hat die Entgegnung parat, daß es erstens sehr viele Bedürfnisse gebe, die gleichwohl nicht befriedigt werden, also aus dem Vorhandensein eines Bedürfnisses nicht auf reale Befriedigung geschlossen werden könne, und zweitens, daß es eben auch vermeintliche oder künstlich erzeugte Bedürfnisse gebe, die auf höheren Bildungsstufen von selbst wegfallen. Was die Trinität betrifft, so genügt es unseres Erachtens für die Apologetik vollständig, wenn sie die geschichtliche Wirklichkeit der Person des Erlösers mit der ganzen übermenschlichen Größe und Reinheit seines Wesens und ebenso die Thatsächlichkeit des Daseins und Wirkens eines nicht aus dem Naturwesen des Menschen entwickelten Gemeingeistes in der Kirche, also eines Gottesgeistes nachweist; wie aber dieses Göttliche in der Person Christi und in der Kirche sich zur persönlichen Gottheit verhalte, -- welches Verhältniß ja eben durch den Begriff einer Trinität fixirt werden soll — das ist ganz und gar der Dogmatik zu überlassen. Eine ähnliche Ueberschreitung der Grenze zwischen Apologetischem und Dogmatischem scheint

uns S. 518 ff. vorzuliegen, wo sich der Hr. Verf. auf eine Erörterung des Begriffs und der Bedeutung leiblicher Auferstehung einläßt. Wir würden nicht nur S. 523 die aus dem Alten Testamente genommenen Beweise für die Auferstehung Christi unberührt gelassen haben, da sie nur für denjenigen überhaupt Beweiskraft haben, dem die Auferstehung als Thatsache schon feststeht und der überdies den biblischen Begriff der Weissagung sich schon angeeignet hat; sondern auch den theoretischen Ausführungen, S. 519 f., gegenüber fürchten wir, selbst der Laie, sobald er in religionswissenschaftlichen und philosophischen Dingen einigermaßen unterrichtet ist, werde, wenn er nicht vorher schon gläubig oder doch entschieden zum Glauben disponirt ist, entgegenhalten, das alles seien ganz schöne Gedanken, aber mit Speculationen sei eigentlich nichts Sicheres zu beweisen, weil auf diesem Wege (z. B. auch in Naturphilosophie) alles Mögliche und Unmögliche bewiesen werden könne. Einem solchen Glaubensgegenstand, wie die Auferstehung Christi, kann unseres Erachtens in gegenwärtiger Zeit nur dadurch wirksam gedient werden, daß 1) auf historischem Wege der Thatbestand erhoben ist — die Gegenwart hat nur Respect vor dem Wirklichen, kann etwas als wirklich geschehen bewiesen werden, so ist damit auch die Möglichkeit erwiesen, und wie diese zu denken sei, das ist erst die zweite, der Wissenschaft immer neu anheimzugebende Frage, und daß 2) allerdings die falsche negative Voraussetzung entkräftet wird, daß eine als wirklich bezeugte Thatsache deswegen unmöglich, also unhistorisch sei, weil sie sich unter die uns bekannten Gesetze der Weltordnung — von welchen das, was man Naturgesetz nennt, ja nur ein untergeordneter und selbst noch nicht von der Wissenschaft bis auf den Grund erschöpfter Bruchtheil ist — nicht subsumiren läßt. Nun, diese specifisch apologetischen Probleme hat der Hr. Verf. mit Sorgfalt und Geschick behandelt, und was er gegen Strauß, Baur, Schenkel, Renan u. s. w. sagt, ist zwar stofflich nicht neu, aber gut zusammengestellt und in oft schlagender Weise zur Geltung gebracht. Schenkel wird (S. 418) sein eigenes, vor zwölf Jahren gesprochenes Wort in Erinnerung gebracht: „Nur wenige Menschen sind weise genug, einzusehen, daß es viel mehr Geist dazu braucht, um Wunder zu glauben, als Verstand, um sie zu leugnen“; und S. 436 eignet sich der Verfasser das scharfe, aber leider allzu wahre Wort eines anderen Apologeten, Luthardt, an: „Das Heiligste, was es in der Welt gibt, das Leben Jesu, wird mißbraucht zum Dienste einer wilden Parteipolemik und die Gestalt unseres Herrn und Heilandes wird eine Maske für den Demagogen in der Kirche.“ Wir müssen uns enthalten, auch nur die bedeutenderen Partien speciell namhaft zu machen, und begnügen uns, zur Charakterisirung der Art des Verfassers nur Folgendes zu erwähnen. S. 454 f. weist derselbe die modernen Kritiker auf das verdächtige Schwanken in ihren eignen, mit so großer Zuversicht verkündigten Resultaten in Betreff der Abfassungszeit der Evangelien hin: „Baur hat die Abfassungszeit des Evangeliums Matthäi zuerst ins Jahr 130 bis 140 verlegen wollen, dann an das Jahr 115, zuletzt an 105 bis 110 gedacht. Nach K. R. Köstlin ist dieses Evangelium in seiner Hauptmasse, nach Hilgenfeld in seinem ganzen Bestande jedenfalls vor dem Jahre 80 geschrieben gewesen, und nach Holzmann und Keim fällt seine ganze Abfassung noch vor die Zerstörung Jerusalems, ums Jahr 66. Sehen Sie hier, wie die kritische Schule Schritt um Schritt zurückweichen mußte!“ Ähnliches wird sofort in Bezug auf die drei übrigen Evangelien dargelegt. S. 522 wird die Baur'sche These: „Zwischen

dem Tode Jesu und seiner Auferstehung liegt ein so tiefes, undurchdringliches Dunkel, daß man nach einem so gewaltsam zerrissenen und so wundervoll wieder hergestellten Zusammenhange sich gleichsam auf einen neuen Schauplatz der Geschichte gestellt sieht — mit der sehr nahe liegenden, ja unausweichlichen Erwägung begleitet: „Aber entsteht denn ein neuer Schauplatz der Geschichte durch eine bloße Vorstellung? Wäre nicht die Entstehung dieser Vorstellung, dieses göttlichen Glaubens an die Auferstehung, eines Glaubens, an welchen das ganze Gewicht der weltgeschichtlichen Bewegung des Christenthums angehängt wird, ohne die entsprechende Thatsache ein noch viel größeres Wunder als die Auferstehung selbst? Hier wird man — mit Vanderer in seiner Gedächtnißrede — gewiß sagen dürfen: das ist wenigstens kein geschichtliches und speculatives Begreifen des Christenthums.“ Sehr am Platze ist S. 512. 513 die Mahnung an unsere heutigen Christologen, doch einmal aufrichtig einzusehen, daß „vom Christusbild der Evangelien zu dem unserer Dogmatiker nur durch einen Sprung zu gelangen sei, daß sich die lebendige geschichtliche Wirklichkeit des Christusbildes bei den letzteren etwas verwischt habe, daß man über der strengen Betonung der zwei Factoren in Christus, der göttlichen und menschlichen Natur, die lebensvolle Einheit vermisst“. Dem religiösen Gefühl und Bedürfniß konnte das genügen, der Wissenschaft aber und schon dem einfachen strengen Wahrheitsfinne genügt es nimmer. Im vorigen Jahrhundert hat eine anonyme Schrift (von Pfr. Bretschneider) mit dem Titel „der Mensch Jesus“ (1762, neu herausgegeben von Pfr. Dehler 1868) diesen Mangel zu ergänzen gesucht, der Verfasser wurde aber von den Orthodoxen darob hart angelassen, und daß heute noch, wer es auch vom gläubigsten Standpunkte aus versucht, nicht besser wegstommt, haben wir erlebt. Es wäre zu wünschen, daß diejenigen, die gegen jeden Versuch dieser Art alsbald „Zeugniß ablegen“, einmal sich dazu herbeiließen, das Problem wirklich zu lösen.

Wenn wir im Blick auf diese und eine Menge ähnlicher Ausführungen eigentlich nur wünschen, der Hr. Verfasser hätte sich — im oben bezeichneten Sinne — auf das Apologetische beschränkt, so erlauben wir uns bloß, noch zwei Stellen zu erwähnen, wo es uns an der strengen Beweisraft für diejenigen, die erst gewonnen oder überführt werden sollen, etwas zu fehlen scheint. S. 601 f. wird die Hypothese untersucht, daß das Christenthum ohne göttliche Dazwischenkunft mit Nothwendigkeit aus der Zeitstimmung und Zeitlage habe hervorgehen müssen, und nun gefragt: „Wenn die damalige Welt selbst schwanger ging mit der neuen Geistesreligion, warum hat sie ihr eigen Kindlein so grausam verfolgt?“ Dasselbe ist aber auch von der Reformationszeit zu sagen, ohne daß daraus die Annahme einer neuen Gottesoffenbarung gefolgert wird und werden kann; die Gegner können, bei dem Gleichniß stehen bleibend, erwidern: das waren eben die Wehen, ohne die keine Geburt zu Stande kommt. — S. 138 wird es als Forderung des Denkens und der Wahrheit ausgesprochen, dem unmittelbaren Zeugniß des menschlichen Geistes zu glauben, das auf einer innern Erfahrung vom Dasein einer übersinnlichen Welt beruhe. Wenn nun aber entgegnet wird: eine Erfahrung der übersinnlichen Welt — die hier mit der Erfahrung der sinnlichen Welt parallelisirt wird — haben weit nicht Alle, und die sie zu haben behaupten, können nicht beweisen, daß, was sie so nennen, die Erfahrung von etwas Objectivem und nicht bloß subjective Gemüthszustände sind: so vermüssen wir hierauf eine bündige Antwort. Diese würde unseres Erachtens so

lauten: allerdings erfahre ich in mir selbst, näher insbesondere im Gewissen, nur einen subjectiven Zustand, keinen Gegenstand, aber dieser Zustand ist und bleibt mir ein Räthsel, wenn ich nicht eine überfinnliche Welt, oder bestimmter: einen überweltlichen, lebendigen Gott, voraussetze; daß aber diese Voraussetzung Wahrheit ist, das beweist mir die Geschichte, auf deren Zeugniß also hier Alles ankommt.

Palmer.

J. Lindenmeyer, bad. Pfarrer, das göttliche Reich als Weltreich nach der heil. Schrift. Tübingen, Osiander, 1869. VIII u. 278 S.

Der Verfasser bekennet sich im Vorwort als freien Schüler Beck's, und daß er dies, übrigens in selbständiger Weise, ist, beweist seine Schrift aufs deutlichste. Dieselbe zeigt allenthalben eine große Bibelfestigkeit und Tüchtigkeit in der Darstellung der biblischen Grundgedanken. Die dem Buch zu Grund liegende Idee ist, daß „der Reichsbegriff Ausgangs- und Zielpunkt der ganzen biblischen Lehre ist, und, wer überhaupt eine ganze Hoffnung fassen will, der Lehre vom universalen Gottesreich bedarf“ (S. III). In eigenthümlichem Gang und in sehr lehrreicher Weise legt nun der Verfasser dar, wie schon die alttestamentliche Idee des göttlichen Reichs, die Anschauungen vom Reichsoberhaupt, das Reichsgesetz, der Cultus u. s. w. universalistisch angelegt seien und die neutestamentliche und endliche vollendete Ausgestaltung des Gottesreiches ahnen lassen. Er geht sämmtliche Grundbestimmungen der Theokratie in gründlicher biblischer Entwicklung durch, und man kann sagen, das Buch gebe eine fast vollständige Theologie der Thorah, deren Darlegung zugleich den Nebenzweck hat, ihre eigene Apologetik gegen alte und neue Angriffe zu sein. Sehr gut entwickelt der Verfasser im funfzehnten Abschnitt, wie die Idee des ächten theokratischen Königthums, welches „in seinem letzten Entwicklungsziel nichts Anderes als eine organische Eingestaltung des unmittelbaren Königthums Jehovahs ist“ (S. 128), sowie die Ahnung, daß mit demselben in seiner Vollendung das Priesterthum verbunden sein müsse, von selbst über das Gesetz hinausführen mußte. Daran schließt sich leicht die Darlegung, wie das Prophetenthum, dieser „flüssige, unmittelbar göttliche Factor neben den stabilen, geburtsmäßig sich vermittelnden, dem Königthum und Priesterthum“ (S. 142), von jener Basis aus immer tiefer in den Gang und die Vollendung des Reichs Gottes hineinschaute. So folgt denn auf die in den zwölf ersten Abschnitten gegebene Theologie des Gesetzes in den Abschnitten 16—30 eine Theologie des Prophetenthums, welche wir im Ganzen ebenfalls für richtig halten müssen. Wer etwa gegen die Theologie Beck's und seiner Schüler das häufige Vorurtheil hegt, daß dieselbe lediglich gar keine Entwicklung in der biblischen Theologie kenne, der kann sich an diesem Buch von der Irrigkeit dieser Vorstellung überzeugen, wenn er z. B. sieht, wie in Abschnitt 19. der „neue Volks-, Reichs- und Regentenbegriff“ der Prophetie gegenüber dem Gesetz, das freilich schon die Ansätze zu dem Allem enthält, dargelegt wird. Besonders gelungen scheint uns in diesem Theil die Entwicklung der Idee des Knechtes Jehovahs (S. 202 ff.), deren tief sittliche Bedeutung der Verfasser hervorhebt und in welcher er „den Uebergang aus der gesetzlichen Epöche in die Erfüllung des Gesetzes“ findet. Gerade an dieser Stelle übrigens haben wir vermist, daß der Verfasser die Bedeutung der Theologie der Hagiographen,

welche er, mit Ausnahme der Psalmen und zwar nur der Königs- und messianischen Psalmen und des Daniel, kaum berücksichtigt, nicht ebenfalls genauer in seine Untersuchung hineingezogen hat. — Anknüpfend an die weiteste Aussicht in die Zukunft des Reichs Gottes gegenüber der Weltmacht, wie sie Daniel eröffnet, legt der Verfasser in den fünf letzten Abschnitten das Zukunftsgemälde der Apokalypse dar, im Ganzen (wie bei Daniel) an der Hand Auberlen's. — Wir können nicht gerade sagen, daß das Buch viele neue und originale Ideen enthalte; auch macht dasselbe, schon mit der Nebeneinanderstellung von vierunddreißig Abschnitten, die leicht hätten in ein abgerundeteres Ganze gebracht werden können, einen etwas schwerfälligen Eindruck. Selbstverständlich ist ferner, daß, wer nicht den Standpunkt der biblischen Theologie theilt, wie dem Meister, so dem Schüler den Mangel aller Bibelfritik, auch fast aller Unterscheidung der einzelnen biblischen Lehrbegriffe und dergl. vorwerfen, auch von den mancherlei, oft wirklich treffenden, polemischen Excursen gegen allerhand modern-christliche Irrthümer in Kirche und Volksleben (vgl. S. 47. S. 99. S. 163. S. 226 u. f. f.) nicht immer erbaut sein wird. Unterzeichneter aber glaubt, daß Jedermann für die lichtvolle und gründliche Darlegung der biblischen Gesamtanschauung vom Reich Gottes und seiner endlichen Gestaltung zum Weltreich dem Verfasser Dank schuldig ist.

Balingen.

Hic. Rübel.

Julius Hamberger, Dr. phil. und theol., *Physica sacra oder der Begriff der himmlischen Leiblichkeit und die aus ihm sich ergebenden Aufschlüsse über die Geheimnisse des Christenthums.* Stuttgart, Steinkopf, 1869. 320 Seiten.

Der Verfasser ist der theologischen Welt bekannt als ein Mann, der, in den Fußstapfen Franz Baader's wandelnd, das theosophische Element in der Theologie vertritt und auch die Culturfragen der Gegenwart mit Geist und Geschick in das Licht der Theosophie zu stellen weiß. Auch die Ideen der vorliegenden Schrift sind den Lesern der Jahrbücher nicht neu. Der Verfasser hat sie in einer Reihe anregender Vorarbeiten in unserer Zeitschrift niedergelegt und gibt sie nun zum erstenmal in zusammenhängender Verarbeitung. Wenn wir von ihm in seinem Vorwort hören, daß er in der Geltendmachung des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit und in dessen fruchtbarer Verwerthung für die Theologie die eigentliche Aufgabe seines wissenschaftlichen Lebens und Strebens erkennt, die ihm seit mehr als dreißig Jahren vorschwebt, und wenn wir bereitwillig zugeben müssen, daß die Theologie sich von der heiligen Zurückhaltung, welche eine Behandlung der Physik des Ueberweltlichen ihrer Natur nach verlangt, meist abhalten ließ, auch nur das, was an diesem Begriffe wirklich erkennbar ist, bis zu seinen erlaubten und gebotenen Consequenzen zu verfolgen, so darf die Theologie diese wenigstens auf deutschem Boden erstmalige Monographie über den Begriff der himmlischen Leiblichkeit nicht unbeachtet lassen.

Das Werk ladet auch durch seine klare Anordnung und fesselnde Sprache zum Studium ein. Es zerfällt in drei Abschnitte. Der erste gibt eine Geschichte des Begriffs. Er beginnt mit den Ahnungen und Dämmerungen desselben im Heidenthum und in Israel und geht durch das Urchristenthum und die Scholastik,

durch die Reformationzeit und den darauf folgenden Verlust und Wiedergewinn dieses Begriffs hindurch bis zur Philosophie und Theologie der Gegenwart. Der zweite Theil gibt eine philosophische Beleuchtung des Begriffs, welche von einer Vergleichung des Begriffs der irdischen und der himmlischen Leiblichkeit und von der Irrationalität sowohl in der empirischen Erscheinung als im Begriff der irdischen Leiblichkeit ausgeht und die Realität der himmlischen Leiblichkeit und ihres Begriffs theils aus dem Wesen der Natur und des Menschenlebens, theils aus der Idee der göttlichen Allvollkommenheit deducirt. Der dritte, dogmatische Theil stellt die Hauptmomente der Theologie unter das Licht dieses Begriffs und sucht die Unentbehrlichkeit desselben für alle wichtigeren Begriffe der Dogmatik nachzuweisen.

Schon aus dieser Einteilung und aus der centralen Stellung, welche die philosophische Deduction in ihr einnimmt, geht hervor, daß es nicht das biblisch-theologische und nicht das dogmatische Fundament ist, auf dem er den Begriff der himmlischen Leiblichkeit und seine Stellung im System der Theologie aufbaut, sondern das theosophische. Eben hierin aber liegt eine Klippe, welcher auch der Verfasser nicht entgangen ist. Wenn wir in der Theorie des Ueberweltlichen den Boden nicht unter den Füßen verlieren wollen, so genügt durchaus nicht ein Ausgehen von einem, wenn auch noch so bedeutenden, philosophischen Gesichtspunkt, dem einige biblische Aussagen und Analogien als theologischer Geleitsbrief mitgegeben werden, sondern wir müssen von der ganzen Plerophorie biblischer Theologie unseren Ausgangspunkt nehmen, sonst verfallen wir unrettbar dem Schicksal, die Schranken des Erkennbaren zu überschreiten.

Zu solchen Ueberschreitungen wird es zu rechnen sein, wenn er nicht nur das Dasein einer himmlischen Leiblichkeit lehrt, sondern auch S. 129 ff. ihre Modalitäten in einer Weise schildert, zu der es uns sowohl an der Begreiflichkeit und Vorstellbarkeit als an der biblischen Begründung fehlt. Oder wenn er im dogmatischen Theile seiner Schrift die Schöpfung des Menschen so verlaufen läßt, daß Gott zwar den Erdenkloß genommen, aber damit, daß er ihm den lebendigen Odem in seine Nase blies, denselben entmaterialisirt und in die rein himmlische Leiblichkeit verklärt habe, d. h. nach den Attributen, die er der himmlischen Leiblichkeit gibt, in eine Leiblichkeit mit einer Ausdehnung nicht nach außen, sondern nach innen, nicht in die Breite, sondern in die Tiefe: wie reimt sich das mit dem Segen: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde“, und mit der ganzen Stellung des Menschen zur Erde als seiner Wohnung, die er auch schon nach 1 Mos. 1 u. 2, d. h. schon vor dem Sündenfall, einzunehmen bestimmt war? Oder wenn er auf Grund seiner Voraussetzung, daß das ganze Weltall in Folge eines Engelsalles materialisirt worden sei, unser Sonnensystem oder speciell die Erde für den Schauplatz derjenigen Engel hält, welche sich direct wider Gott aufgelehnt haben, die Fixsternräume aber für den Wirkungskreis solcher Engel, welche weder gut geblieben seien, noch auch geradezu wider Gott sich erhoben, sondern nur mehr oder weniger von ihrem Schöpfer sich abgewendet haben und darum auch nur theilweise zerrüttet worden seien und ihr Weltgebiet nur theilweise verderbt haben: wo hat er außer der Berufung auf die abstracte Möglichkeit und außer einer nebenbei hingeworfenen Idee von Dante und von Franz Baader auch nur den entferntesten Anhaltspunkt für eine solche Hypothese? Das Wort Hiob 15, 15, daß auch die Himmel nicht rein sind vor ihm, ist doch in

keiner Weise eine Stütze dafür. Denn einmal hat es als ein Wort des Eliphas zunächst noch keine normative Geltung und sodann spricht es ein Urtheil über alle Engel aus. Oder wenn er in der Vorstellung von der endlichen Verklärung der Natur so weit geht, daß er nicht nur die Wiederherstellung einer himmlischen Thier- und Pflanzenwelt statuirt, sondern S. 298 f. sogar eine Auferstehung der einzelnen Thier- und Pflanzengeschöpfe durchblicken läßt, so drückt er sich zum mindesten sehr mißverständlich aus. Wenn er endlich die Wiederbringung geradezu lehrt, die „Ewigkeit“ der Höllenstrafen nur als höchste Steigerung derselben faßt und die „Umwendung“, nicht „Bekehrung“ der Verdammten im Moment ihrer Ueberantwortung in den Feuerpfuhl eintreten läßt, so vermissen wir hierin die Anerkennung des heiligen Dunkels, welches die Schrift gewiß nicht ohne ein imperatives Velo an das tiefere Eindringen des Menschengeistes in diese Geheimnisse göttlicher Rathschlüsse auf unser Wissen und Forschen gelegt hat.

Disputabler und fruchtbarer, obwohl gleichfalls noch problematisch, sind die mit der theosophischen Gottes- und Weltidee zusammenhängenden Gedanken von einer zweimaligen Welterschöpfung, der Schöpfung einer immateriellen und sodann in Folge eines Engelfalls einer materialisirten Welt, im Zusammenhange damit von einer doppelten Ideenwelt, der der ursprünglichen Ideen Gottes, der ersten Schöpfung entsprechend, und der der abgeleiteten und relativ guten Ideen Gottes, der zweiten Welt entsprechend; ferner die weitgehende Bedeutung der Symbolik der Natur; endlich eine Auffassung der Versöhnungslehre, in welcher er das Moment der Liebe Gottes auch in seiner Strafgerichtigkeit zur Geltung bringt und durch eine Unterscheidung dessen, was in seinem Wesen, und dessen, was in seinem Willen seinen Grund hat, die Widersprüche zu lösen sucht.

Unbedingt anzuerkennen sind die praktischen Erörterungen seiner Schrift. Was er S. 20 ff. über Abcese und Pflege der Leiblichkeit, über Buße, Glauben und Heiligung, über die Kirche und ihre Zukunft sagt, sind Worte, die durch ihre Verbindung von Wärme und Tiefe mit Klarheit und Nüchternheit nur wohlthun. Auch seine Ausführungen über Jesu Erdenwandel und Tod, S. 276 ff., gehören zu den schönsten Partien seines Werkes.

Eine nicht unfruchtbare Ergänzung seiner historischen Studien wäre es gewesen, wenn er auch die außerdeutsche Theologie in ihren Kreis hereingezogen hätte. So hätte er in der Schrift des geistreichen Engländers Isaac Taylor, *Physical theory of an other life*, London, Bell and Dalby, viel Verwandtes gefunden.

Wir scheiden von der Schrift mit dem Eindruck, daß sie sich das große Verdienst erworben hat, eine der schwierigsten und vernachlässigtesten Fragen der Theologie in anregender Weise in Fluß gebracht zu haben, daß sie aber der Gefahr der Willkürlichkeiten und Einseitigkeiten nicht entgangen ist, einer Gefahr, die auf einem Gebiete um so bedenklicher ist, welches, wie das hier betretene, so entschieden dem Uebernatürlichen angehört und die Verirrung des *ἐκπατεῖν ἂν μὴ ἐοικάναιεν* (Col. 2, 18) so nahe legt.

Friedrichshafen.

R. Schmid.

Ueber das heilige Abendmahl nach Lehre und Uebung. Vortrag in der Berliner Pastoral-Conferenz gehalten und mit Erläuterungen versehen von Dr. Ludwig Schoeberlein, ordentlichem Pro-

essor der Theologie und Consistorialrath in Göttingen. Berlin, Verlag von Gustav Schlawik, 1869. 8. 89 Seiten.

So sehr scheint sich unsere Zeit in den schärfsten, schroffsten Gegensätzen zu gefallen, daß sie für deren Auflösung oder Versöhnung fast gar keinen Sinn verräth. Wenn es sich ein Schriftsteller zur Aufgabe macht, irenische Tendenzen irgendwie zu verfolgen, so darf er fast mit Sicherheit darauf rechnen, selbst ein Gegenstand der Anfechtung von Seite eben der Parteien zu werden, die er einander näher zu bringen gedachte, oder man bestraft ihn für jenes Bemühen in beinahe noch kränkenderer Weise damit, daß man von seinen Leistungen gar keine Notiz nimmt, über sie hinweg einfach zur Tagesordnung übergeht. Um so gewisser wird Letzteres dann der Fall sein, wenn der Gegenstand, um den es sich handelt, nicht von secundärer, untergeordneter, vielmehr von principieller, weittragender Bedeutung ist. Das hat unser Verfasser mehr als einmal, ganz besonders in Betreff seiner ebenso tief gedachten als schön und klar geschriebenen Abhandlung „über das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit“ erfahren müssen. Er hatte es hier unternommen, eins der wichtigsten Momente der biblischen Wahrheit, mit welchem ebendiese selbst steht oder fällt, das aber bis dahin noch allzu wenig ins Auge gefaßt worden, in ein möglichst helles Licht zu setzen, und eben- hiemit unstreitig einen sehr erheblichen Beitrag zur Versöhnung geistlicher und weltlicher Wissenschaft geliefert. Man sollte nun wohl meinen, daß eine solche Erörterung eine nicht unbedeutende Einwirkung auf die Theologie habe ausüben müssen; in der That aber trat hievon nicht die leiseste Spur zu Tage; seit dem Jahre 1861, wo die fragliche Abhandlung im siebenten Bande der uns hier vorliegenden „Jahrbücher“ zum Abdruck gelangt ist, ruht sie vielmehr daselbst wie in einem wohlverschlossenen Grabe.

Hoffentlich wird Schoeberleins neueste Arbeit, sein in der vorjährigen Berliner Pastoral-Conferenz gehaltener und nun mit sehr reichhaltigen Erläuterungen ausgestatteter Vortrag „über das heilige Abendmahl nach Lehre und Uebung“ nicht ein gleiches Schicksal haben; vielleicht dient diese Darstellung sogar dazu jener früheren Erörterung, mit welcher sie wesentlich zusammenhängt, zu einer Art von Auferstehung zu verhelfen. Es ist ja eben die geistliche Natur und Leiblichkeit, um welche sich's beim Wesen des heiligen Abendmahls vor Allem handelt, deren Idee besonders in der lutherischen Lehre mit voller Entschiedenheit hervortritt und auf die sonach unser Verfasser mit Recht ein so großes Gewicht legt. Dabei möchte er aber auch, im Gegensatz von diesem „geistlich Naturhaften“, nicht minder „das geistig Persönliche“ betont wissen, welches Letztere auf reformirter Seite als Hauptmoment bei dieser heiligen Handlung sich geltend macht. So ist denn nun sein lebhafter Wunsch darauf gerichtet, daß es zwischen jenen beiden Parteien nicht bei einer bloßen äußern Union, die im Grunde doch nur als eine Confoederation anzusehen ist, sein Verbleiben habe, daß es vielmehr zwischen ihnen zu einer innern, wirklichen Union kommen möge, und dazu möchte er gern nach besten Kräften das Seinige beitragen.

Zunächst geht sein Bemühen dahin, für seine ganze Darlegung eine sichere exegetische Grundlage zu gewinnen, und in der That weist er mit durchaus zureichenden biblischen Gründen nach, daß das heilige Abendmahl nicht als eine bloße symbolische Handlung angesehen werden dürfe, sondern uns in demselben,

den Worten des Heilandes selbst sowie des Apostels Paulus zufolge, der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Jesu Christi dargereicht werde. Nur möchten wir die Worte der Einsetzung, obwohl ihnen volle Beweiskraft in der ebengedachten Beziehung nicht abgesprochen werden kann, doch nicht also verstanden wissen, als ob der Herr, wie Schoeberlein S. 18 gleichwohl annimmt, den Jüngern schon damals seinen Leib und sein Blut zu essen und zu trinken gegeben hätte, wobei man natürlich wenigstens die theilweise Verklärung seines Leibes bereits voraussetzen müßte. Eine solche theilweise Verklärung nimmt unser Verfasser wirklich an und beruft sich dieser wegen auf den Umstand, daß ja von dem Leibe des Herrn heilende Kräfte ausgegangen seien, daß er sich auf jenem Berge den Jüngern in leuchtender Gestalt dargestellt habe u. s. w. Zur wirklichen Verklärung gelangte jedoch der Herr in der That erst bei seiner Auferstehung, und während seines Wandels auf Erden befand er sich nur auf dem Wege zu derselben, worin denn auch jene Vorgänge immerhin schon ihren durchaus zureichenden Erklärungsgrund finden. Es läßt sich aber auch mit jener Annahme Schoeberlein's unmöglich zusammenreimen, was er selbst weiter unten, S. 35, und zwar in völliger Uebereinstimmung mit den Worten der Einsetzung, ausspricht, daß wir nämlich im heiligen Abendmahl „ebenden Leib des Herrn, nur in verherrlichter Gestalt, empfangen, welchen er auf Golgatha für uns dahingegeben habe“. Die Worte „Das ist mein Leib — das ist mein Blut“ können hienach offenbar nur eine futurale Bedeutung haben, d. h. der Herr hat hier, bei der Stiftung des heiligen Mahles, nur verheißen, daß er nachmals den Seinigen seinen Leib und sein Blut wirklich und wesentlich geben werde; effectiv war dieß jedoch damals noch nicht der Fall, sondern bloß figurativ.

An die exegetische Grundlage schließt sich nun von S. 12 an die Entwicklung des Wesens und der Bedeutung des heiligen Abendmahls, welche wiederum sehr reich ist an den sinnvollsten Bemerkungen. So gibt uns z. B. der Verfasser S. 13 zu erwägen, daß „in der verkärten Existenz des Himmels nicht mehr die irdische Sonderung von Leib und Seele bestehe, sondern hier beide eine lebendige Einheit im Geiste geworden seien. Jede wahre Vereinigung mit Christo im Geiste führe sonach unmittelbar mit sich eine Vereinigung mit seiner Leiblichkeit“ u. Nicht minder beachtenswerth ist ohne Zweifel die S. 22 und S. 64 vorkommende Bezeichnung des heiligen Abendmahls als eines „Himmelsmahls auf Erden“, während die Wonne des Jenseits als ein „ewiges Freudenmahl im Himmel“ anzusehen sei. Sehr schön ist auch S. 17 die Zusammenstellung des Baumes des Lebens, als des „Sacraments des Paradieses“, mit Jesu Christo, als dem „Lebensbaume der Menschheit“. Durch jenen Baum des Lebens sollte „in die irdische Naturwelt himmlisches Wesen eingepflanzt und der Garten Eden für die Menschheit zum Paradiese geweiht werden. Nach eingetretener Sünde aber galt es nun, die zum Tode erkrankte, dem Tode verfallene Menschheit wieder zu heilen, und da mußte denn die Hülfe aus dem Centrum des Himmels selbst kommen, der ewige Gottmensch selbst mußte Fleisch werden, um in unserm Fleische die Macht des Todes zu brechen.“

Es verfehlt auch unser Verfasser nicht, auf die so wichtige Frage wegen der unio sacramentalis zwischen den irdischen Elementen und der himmlischen Substanz des heiligen Abendmahls einzugehen. Sehr richtig bemerkt er S. 19, daß wir den eigentlichen Kanon hiefür in dem Johanneischen Satze „Das Wort ward

Fleisch" und noch näher S. 67 und 68 in der chalcedonensischen Lehre über die beiden Naturen in der einen Person Christi anzuerkennen haben, daß nämlich diese Vereinigung, wie ohne Trennung und Sonderung, so auch ohne Vermischung und Verwandlung der beiden Theile Statt finde. Doch scheint uns Schoeberlein allzu weit zu gehen, wenn er ebendahier nicht bloß von Einigung, sondern auch von der „vollkommensten Durchdringung des Himmlischen und Irdischen" redet. Daß in Christo die göttliche und die menschliche Natur auch während seines Wandels auf Erden, im Stande also der Erniedrigung, wesentlich eins waren, ist natürlich nicht zu bestreiten, doch läßt sich nicht auch behaupten, daß schon damals die menschliche von der göttlichen Natur völlig „durchdrungen" war. Dem analog müßte man denn auch von den irdischen Elementen des heil. Abendmahls wohl anzunehmen haben, daß sie mit der himmlischen Substanz desselben eng verbunden seien; dagegen wird man nicht sagen dürfen, daß erstere von letzterer auch völlig „durchdrungen" seien. Die nothwendige Folge hievon müßte offenbar die Verklärung und Erhöhung des Brodes und Weines im heiligen Abendmahl zu himmlischen Substanzen sein, welche wohl unser Verfasser selbst nicht wird behaupten wollen.

Nicht mit Unrecht finden die Lutheraner in jener unio sacramentalis ein wesentliches Unterscheidungsmoment ihrer eigenen Abendmahlslehre von jener der Calvinisten, welche letztere ja ebendiese unio nicht anerkennen. Als weit fruchtbarer wird man jedoch den Gegensatz jener beiderseitigen Theorien anzusehen haben, welcher von unserm Autor darum mit besonderer Vorliebe hervorgehoben wird, weil aus ihm da wie dort eine gewisse Einseitigkeit ersichtlich wird, woraus sich dann die Nothwendigkeit einer gegenseitigen Ergänzung und weiterhin die Aussicht auf Vereinigung des bis dahin noch in strenger Absonderung auseinander Gehalteneu ergeben muß.

„Die lutherische Kirche", sagt Schoeberlein S. 35 ff., „besteht mit allem Nachdruck darauf, daß im heiligen Abendmahle zunächst nicht wir Götter etwas bringen, sondern Gott uns, daß Gott uns darin mit seiner Gnade zuvor- und entgegenkommt und uns dieselbe für unsern Glauben versiegeln will. Christus gibt uns hier seinen Leib und sein Blut selbst in ihrer vollen Wesenhaftigkeit zu genießen, und so fordert er denn auch in seinem Mahle von uns nicht erst eine besondere Erhebung des Glaubens, um uns das gnadenreiche Unterpfand unseres Heils, seinen Leib und sein Blut, zu reichen; er bringt uns vielmehr diese Güter entgegen, um damit unsern schwachen Glauben zu stärken und uns selbst zu sich zu erheben. Es bezeichnet hienach die lutherische Kirche, auf Grund der Stiftung Christi selbst, gerade die Naturseite der Gemeinschaft mit Ihm als das Erste und Eigenthümliche im Sacrament." Von diesem unleugbaren Vorzuge ihrer Abendmahlslehre vor der calvinischen machen jedoch die Lutheraner selbst nicht den eigentlich wünschenswerthen, umfassenden Gebrauch. „Man sollte doch meinen", sagt unser Verfasser S. 39, „daß ein so naturhaftes Gut, wie der wahre Leib und das Blut Christi, auch eine naturhafte Wirkung mit sich bringe." Die Hinweisung auf eine solche findet sich indessen nur etwa in Luther's Schriften und besonders in jenen der Theosophen, in den Symbolen der lutherischen Kirche und auch sonst ist dagegen doch fast nur davon die Rede, daß das heilige Abendmahl dazu diene, unsern Glauben zu stärken, während uns in den Bekenntnisschriften der Calvinisten die gewiß sehr bemerkenswerthe Erklä-

runge begegnet, daß wir in Folge der bei jener heiligen Handlung von Christo auf uns übergehenden himmlischen Kräfte dazu gelangen können und sollen, „Fleisch von seinem Fleisch und Wein von seinem Wein zu werden“.

Von vornherein ist die calvinische Abendmahlslehre ganz anderen Inhalts als die lutherische. Ihr zufolge soll die Seele zum Himmel sich erheben, um da von Christi Leib Kräfte der Gnade zu empfangen; an der Stelle des geistlich Naturhaften steht hier, wie Schoeberlein S. 31 und 32 sagt, zunächst nur ein geistlich Persönliches. Das heilige Abendmahl hat in der reformirten Kirche die Bedeutung, daß durch eine symbolische, von Christo gestiftete Handlung und die daran geknüpfte Verheißung für unsern Glauben die persönliche Gemeinschaft mit Christo besiegelt werde. Weil jedoch in Christo seine Menschheit mit eingeschlossen ist, erweitert sich hiebei die geistige Gemeinschaft mit Ihm zu einer leiblichen, und so ist denn die reformirte Kirche in ihrer Auffassung des heiligen Abendmahls selbst bis zur Naturhaftigkeit der Gemeinschaft mit Christo verzerrungen, doch also, daß sich dieselbe nicht auf dem Wege der kirchlichen Handlung selbst vollzieht, die vielmehr bloß zu einer Reizung für den Glauben dient, sondern nur auf dem Wege des persönlichen Glaubens, und daß sie demgemäß auch nicht unmittelbar eintritt, sondern erst als Folge der geistigen Vereinigung mit Ihm in diesem Glauben.

Die Kluft zwischen der lutherischen und der calvinischen Abendmahlslehre ist aber dem Allem zufolge doch keineswegs so groß, als sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Die eine Auffassung führt naturgemäß zu der andern und erst durch die Vereinigung beider wird hier einerseits die volle Wahrheit erreicht und andererseits ebendiese gesichert und gewahrt. Als eine Unvollkommenheit der calvinischen Lehre hat man es unstreitig anzusehen, daß sie die Gemeinschaft mit Christo im Abendmahl wesentlich nur als eine geistige und persönliche nimmt, und die Theilnahme am Naturleben Christi bloß als eine begleitende Folge sich noch anschließen läßt. Den richtigen Ausgangspunkt nimmt hier offenbar die lutherische Lehre, und in dieser Beziehung bedarf die calvinische unstreitig einer Berichtigung und Ergänzung. In der naturhaften Gemeinschaft mit Christo, welche lutherischerseits als das Erste und Nächste anerkannt wird, ist aber wieder auch die geistige und persönliche wesentlich mit inbegriffen, wie denn ein Genuß von Leib und Blut Christi, der uns nicht zugleich mit seiner Persönlichkeit selbst in innere Berührung brächte, seines eigentlichen Zweckes verfehlen würde. „Inwiefern bildet denn“, nach unseres Autors treffender Bemerkung S. 37, „die calvinische Auffassung eine gewisse Ergänzung und ein heilsames Correctiv, wenn das lutherische Bewußtsein etwa nach der Seite der naturhaften Gemeinschaft mit Christo im Sacrament zu weit gehen und dieselbe von der persönlichen loslösen wollte.“

So dürfte denn in der That eine innere, wesentliche Union der Lutheraner und Calvinisten mit aller Zuversicht zu erwarten sein; es fragt sich aber, ob nicht auch die Protestanten, wenigstens die Lutheraner, in Betreff des Altarsacraments der katholischen Kirche weit näher stehen, als man insgemein dafür hält. Sehr willkommen erscheint uns in dieser Hinsicht die Bemerkung unseres Verfassers, daß in der Apologie der Augsburger Confession XII, 74 das Abendmahl als ein Opfer bezeichnet wird, auf welchen Gedanken man ja katholischerseits einen so vorzüglichen Werth legt. „Das Sacrament“, sagt Schoeberlein S. 21, „gründet

im Opfer, und so wirkt es denn auch ein Opfer, das Dankopfer der Gemeinde, jenes geistliche Opfer, welches nach 1 Petr. 2, 5 Gott angenehm ist durch Jesum Christum." Nachdem er dann auf die Darbringung von Brod und Wein als natürlichen Elementen, damit sie Gott zu Trägern seiner geistlichen Gaben machen möge, worin schon die alte Kirche ein wesentliches Moment des eucharistischen Opfers erkannte, hingewiesen hat, zählt er nun S. 41 die vielgestaltigen Opfer des Gebetes auf, wovon die Feier des Todes Jesu umschlossen ist. „Vor- erst das Opfer des Lobes für alle Wohlthaten der Gnade, die uns durch die Offenbarung Gottes in Christo zu Theil geworden; dann das Opfer der Bitte, worin wir Gott im Geiste das Verdienst des Leidens und Sterbens vorhalten; ferner das Opfer der Fürbitte, indem wir alle unseren weiteren Anliegen unter die Segenskraft des Kreuzes Jesu und seiner hohenpriesterlichen Fürsprache im Himmel stellen; außerdem noch das Opfer des Dankes nach Empfang der heiligen Geheimnisse. Alle diese Seiten des Gebetsopfers“, schließt er dann ab, fassen sich zusammen in dem eigentlichen Gedächtnisopfer, d. i. in der lobpreisenden Verkündigung des Todes Jesu, welche sich durch die ganze Feier hindurchzieht.“

Diese Opfermomente fallen indessen insgesammt nur auf die Seite derjenigen, welche das heilige Abendmahl empfangen, die Eigenthümlichkeit der katholischen Lehre von demselben besteht aber gerade darin, daß in ihm zunächst uns zu Gunsten ein Opfer gebracht wird, und ohne Zweifel erscheint der Nachweis eines solchen im Sacrament durchaus wünschenswerth. Eine stete wirkliche Wiederholung und Erneuerung des Kreuzesopfers Christi, wie solche, der jetzigen katholischen Lehre zufolge, bei der Messe in unblutiger Weise Statt finden soll, läßt sich jedoch schon darum nicht anerkennen, weil hiemit die Einzigkeit des Versöhnungsopfers auf Golgatha eine wesentliche Beeinträchtigung erleiden würde. Auf der andern Seite kann auch die frühere katholische Auffassung nicht genügen, welcher gemäß man die Eucharistie nur als ein Abbild des Opfertodes unseres Herrn oder auch als eine irdische Darstellung seiner fortwährenden hohenpriesterlichen Selbstdarbringung im Himmel ansehen wollte, indem, dieser Annahme zufolge, ein wirkliches Opfer hier gar nicht Statt finden würde. In der That aber wird ein solches im heiligen Abendmahl dargebracht, nicht von einem bloßen Priester des Herrn, sondern von dem Herrn selbst, nicht bloß figurativ, sondern effectiv und real, zudem nicht in unblutiger, sondern in blutiger Weise.

Die nun freilich in himmlischem Glanze leuchtenden „Wunden des Herrn bleiben“, wie Franz Baader sagt, „immerdar noch offen, das Blut seines Herzens immerdar fließend. Es sollte für uns, die wir durch den irdischen Leib noch von ihm geschieden sind, doch die Gemeinschaft unseres Herzblutes mit dem feinen und mit seiner wachsthümlichen plastischen und einverleibenden Blutkraft noch offen bleiben, worin das wahre Wesen und die wunderbare Kraft des heiligen Abendmahls besteht.“ Unstreitig aber ist es ein Opfer, wenn Christus aus der ewigen Herrlichkeit, in welcher er seit seiner Himmelfahrt über der Welt thront, mit seinem Leibe und Blute, ja mit seiner ganzen Persönlichkeit zu uns sündigen Wesen sich herniederläßt, um uns mehr und mehr zu sich zu erheben. Nachdem der Herr auf Golgatha den Vater mit uns versöhnt hat, ist er noch in steter Selbstopferung begriffen, um nun auch uns seinem Vater als ein demselben wohlgefälliges Opfer darzubringen.

Sachlich haben wir hiemit natürlich nichts Neues ausgesprochen, eine Ergänzung aber zum Nachweis, daß man das heilige Abendmahl als eine hohe Opferhandlung anzusehen habe, ist hierin doch wohl geboten. Auf der andern Seite wollen wir aber auch nicht unbemerkt lassen, daß die so reichhaltige Schrift unseres Verfassers sonst noch gar manche, das Wesen des Sacraments betreffende Erörterungen enthält, welche in dieser Anzeige nicht in Betracht gezogen werden konnten. Die andere Hälfte des Buches, welche die Art und Weise der Feier des heiligen Altarsacraments zum Gegenstande hat, mußten wir fast gänzlich außer Acht lassen; man wird sich aber wohl von selbst denken können, wie Treffliches der Verfasser des Werkes „über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche“ sowie des „Schazes des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges“ in der gedachten Beziehung auch hier geleistet habe.

München.

Dr. Julius Hamburger.

- 1) Die Berechtigung der Todesstrafe. Mit besonderer Berücksichtigung der Schrift des Prälaten von Mehring: „Die Frage von der Todesstrafe“. Von G. Kemmler, Diaconus in Kirchheim unter Teck. Tübingen, Osiander'sche Buchhandlung, 1868. 69 Seiten.
- 2) Die Frage von der Todesstrafe. Von dem Prälaten Mehring, Mitglied der württembergischen Kammer der Abgeordneten. Zweite von neuem durchgesehene und vermehrte Auflage. Stuttgart, E. Gröninger, 1869. 149 Seiten.

Der Zeitfolge nach würde eigentlich Nr. 2 voranzustellen sein, da Kemmler's Schrift eine Antwort auf die erste Auflage der Mehring'schen ist; allein da die vorliegende zweite Auflage der letztern wieder eine Replik auf Kemmler's Auseinandersetzungen ist, so müssen wir sie dieser nachstellen. Referent kann es nun nicht als seine Aufgabe betrachten, die ganze Reihe der vorgebrachten Beweise und Gegenbeweise durchzunehmen und ihren Werth im Einzelnen abzuwägen; dazu wäre geradezu eine neue Schrift erforderlich. Auch steht die Sache jetzt so, — und gerade die vorliegenden Erörterungen haben uns mit voller Klarheit an diesen Punkt geführt — daß man in der Debatte nach Schluß und Abstimmung zu rufen sich veranlaßt sieht. Das will ja nicht heißen, es solle oder könne die eine Ueberzeugung von der andern per majora beseitigt werden; aber bei solchen praktischen Fragen tritt irgend einmal der Moment ein, wo Gründe und Gegenstände erschöpft sind, wo ein weiteres Debattiren nutzlos ist und nun die praktischen Mächte — in diesem Falle also die gesetzgebenden Factoren — ihre Entscheidung treffen müssen. Und auch das wird uns gerade durch die beiden vorliegenden Schriften, deren Verfasser sich beide aufs äußerste und ernstlichste bemühen, die Wahrheit ihrer Ueberzeugung für jedes Auge evident zu machen, bestätigt, daß zuletzt — de principiis non est disputandum. Jeder nimmt einen principiell entgegengesetzten, nicht durch dieses oder jenes Argument bestimmten, sondern allen Argumenten vorangehenden, in der Gesinnung wurzelnden Stand-

punkt ein, und die Sache steht so, daß Niemand das Recht hat, den einen oder den andern kurzweg als unchristlich zu bezeichnen. Wie klar liegt dies z. B. in Controverse vor Augen, die zwischen Kemmler S. 17. 53 und Mehring S. 117. 118 verhandelt wird! Für Kemmler steht es — im nahe liegenden Zusammenhange mit seiner auch sonst mehrfach entwickelten starken Apokalyptik — vollkommen fest, daß die Menschheit im Großen und Ganzen für eine große Gerichts-katastrophe heranreife und daß man verblendet sein müßte, wenn man sich durch den glänzenden Firniß des materiellen Fortschritts und der weltlichen Bildung jeder Art über die wahre Signatur unserer Tage täuschen ließe und die massenhafte raffinierte Verderbniß und Verwilderung übersehen wollte, u. s. w. Mehring dagegen „erkennt zwar wohl, daß nicht nur die Weltgeschichte keinen geradlinigen Gang nimmt, sondern daß auch ein richtendes und für die letzte Entscheidung vorbereitendes göttliches Wirken durch die Zeit hindurchgeht; daß aber die Menschheit im Ganzen einer Katastrophe entgegenreife und also eine Entwicklung zum Besseren lediglich zu verneinen sei“, das hält er „ebenso für geschichtsphilosophisch falsch als evangelisch unrichtig und dem ganzen bisherigen Gange des Reiches Gottes schnurstracks widersprechend“. Hier ist klar, daß Jeder von Beiden die Welt unter einem andern Schwinkel betrachtet, der Eine pessimistisch, der Andere optimistisch; erst hintennach sucht Jeder für die ihm persönlich einmal adäquate, innerlich feststehende Grundanschauung nach stützenden Argumenten; über das Princip selber aber läßt sich nicht mehr streiten, zumal da erst die Zukunft zeigen kann, wer von Beiden oder ob vielleicht Keiner von Beiden Recht hat. Referent seinerseits hat einfach zu bekennen, daß er zwar kein Optimist ist, aber ebenso ist ihm klar, daß jene pessimistische Auffassung, wie sie mit theologischen Schul- und religiösen Parteitraditionen zusammenhängt, ohne einen sichern Schriftgrund zu haben, so namentlich immer mit einem Mangel an ungetrübtem geschichtlichen Sinn zusammenhängt; machte man sich nicht von älteren Zeiten in Bezug auf wirkliche Frömmigkeit und Gottesfurcht unklare idealistische Vorstellungen, so könnte man die Signatur unserer Zeit nicht so kurzweg als die des Abfalls bezeichnen; in Folge der freieren Bewegung, die die Zeit dem Völkerleben wie dem Individuum gebracht hat, tritt das Unlautere, das Böse vielfach schärfer, nackter hervor, während andererseits auch die Wirkungen des Evangeliums denn doch in ganz anderen Dimensionen sichtbar werden als noch vor ein- und zweihundert Jahren, und ob dieser Proceß der Ausscheidung nicht besser ist als das trübe Untereinander — z. B. von Kirchlichkeit und persönlicher Unsitte — das eben wird sich fragen. Ebenso wenig aber kann man allerdings die Schleiermachersche These bewährt finden, daß das Böse eine verschwindende Größe sei; namentlich ist es unstreitig eine gewagte Behauptung, die Völker seien schon in dem Grade christianisirt, daß ohne Gefahr für das Ganze auch dem Mörder die verdiente Strafe erlassen werden könne. Wer, sei er Theolog oder Abgeordneter oder beides zugleich oder auch Staatsrath und Minister, auf diese These hin Gesetze macht, der nimmt eine furchtbare Verantwortung auf sich. — Dies führt uns in die Mitte der Sache selbst hinein. Die beiden von den zwei Verfassern vertretenen Standpunkte können wir einfach so bezeichnen: der Eine wird principiell bestimmt durch die Humanität, durch menschliches Mitgefühl, das die Situation nicht ertragen kann, daß ein Mensch den andern auf höhern Befehl mit kaltem Blute aufs Bret schnallt und das rohe Blutwerk an ihm vollzieht; das

Entsetzliche solch eines Actes ergreift ihn so gewaltig, daß er, beherrscht von diesem Gefühl, auch keine Rechtshandlung mehr darin zu sehen vermag. Der Andere fragt nicht: wie wäre mir dabei zu Muth? sondern nur: was ist objectiv Recht? und was objectiv Recht ist, das sieht er in den Aussprüchen der Schrift so fest und unantastbar ausgesprochen, daß dagegen keine Humanität aufkommen darf. Natürlich sucht nun aber Jeder dasjenige, was er auch dem Gegner gelten lassen muß, so zu fassen und zu begreifen, daß es sich in Wirklichkeit auch mit seinem Standpunkte vereinigen soll; der Eine sucht darzuthun, daß auch die Humanität mit dem wahren, göttlichen Rechtsbegriffe, mit dem in der Schrift niedergelegten *jus divinum* im Einklange stehe; der Andere, daß auch dieses stricte Criminalrecht der Schrift die Humanität nicht ausschließe und mit dem echten menschlichen Rechtsgefühl zusammenstimme. Doch legt der Letztere entschieden größeres Gewicht auf das göttliche Gebot, auf die göttliche Rechtsordnung, der sich gern oder ungern alles menschliche Fühlen und Denken beugen muß. Hiergegen wird freilich der Widerspruch nie mehr verstummen; nicht blos der Jurist wird eine derartige Rechtsnorm niemals mehr anerkennen, weil die Bibel überhaupt kein Civil- und Criminalgesetzbuch für die Menschheit ist, noch sein will, sondern auch der Theolog, wofern er durchaus vorurtheilslos und objectiv verfährt, wird weder als Exeget noch als Ethiker ein Schriftgebot vorfinden, dessen einfacher Sinn der wäre: du sollst den Mörder ums Leben bringen. Nicht als Exeget, denn jede Stelle, die dafür angeführt wird, bietet Schwierigkeiten dar, die in einer solchen Sache gar nicht vorhanden sein dürften, wenn eine Rechtsnorm vorliegen sollte. Es ist hier nicht der Ort, alle fraglichen Bibelstellen disputando mit Herrn Kemmler durchzusprechen; Referent hat dies schon in dem Artikel „Todesstrafe“ in Herzog's theol. Real-Encyclopädie (Bd. XXI, S. 342 ff.) in einem Sinne gethan, in welchem ihn auch die neueren gegentheiligen Versuche nur bestärken konnten. Bemerket sei nur, daß selbst Prof. v. Dettingen (in seiner *Moralstatistik*, I, S. 898), der principiell mit Kemmler einstimmt, doch erklären muß, 1 Mos. 9, 6 schließe nicht nothwendig ein Gebot in sich; wenn derselbe freilich dafür desto sicherer in 4 Mos. 35, 16 ff. das alttestamentliche, in Offenb. 13, 10 das neutestamentliche Gebot der Todesstrafe begründet sehen will, so ist damit nicht viel gewonnen; in der Gesetzesstelle, die ja überhaupt, als dem mosaischen Rechte angehörig, darum noch nicht menschheitliches oder christliches Recht zu werden bestimmt war, wird B. 19 der Bluträcher als Vollstrecker der Todesstrafe gestellt (vergl. Michaelis, mosaisches Recht, VI, S. 24 f.), — soll das also auch noch als göttliches Recht für immer gelten? Und die ebendas. B. 33 geltend gemachte Motivirung, daß das Land geschändet sei, so lange ein Mörder lebend darauf wohne, — wird man sie wohl auch noch als eine christliche festhalten? Wenn der Satz B. 31 eine ewige, absolute Norm ist, dann kann auch ein christlicher Fürst niemals einen Mörder begnadigen, ohne damit eine Sünde zu begehen; wird man das behaupten wollen? Was aber die Apokalypse betrifft, so lehrt doch jeder Blick auf den Zusammenhang, daß dort den Verfolgten, die zur Geduld ermahnt werden, zu einigem Troste gesagt wird, diejenigen, die mit dem Schwerte gegen sie wüthen, werden selbst wieder dem Schwerte verfallen — wo ist denn da von einem auch der christlichen Obrigkeit gegebenen Gebot die Rede? Aber ebenso wenig als die Exegese kann ein geläuterter, nicht in unevangelischer Gesetzmäßigkeit befangener ethischer Sinn es auch nur denkbar finden, daß

Gott durch positives Gebot einem Menschen die Pflicht auferlege, einem andern Menschen das Leben zu nehmen. Das kann eine sociale, rechtliche Nothwendigkeit sein, und dann genügt es vollständig, daß ich weiß: nach meinem innersten Rechtsgefühle hat der Mörder, der das Menschenleben zerstört, auch kein Recht mehr, zu leben, und die Schrift erklärt es nicht für ein Unrecht, sie bejahet dieses Rechtsgefühl und der Richter weiß also, wenn er hiernach ein Todesurtheil fällt und vollziehen läßt, so handle er nicht wider Gottes schriftmäßig kund gethanen Willen; aber eine positive Forderung dieser Art von Gottes Seite, der ja selber Leben und Tod gibt nach seinem Wohlgefallen, liegt nicht vor und wäre der reinen christlichen Idee Gottes nicht würdig. Gegen die Behauptung vollends, wie sie bei Kemmler, S. 57, zu lesen ist: durch die Kreuzigung Jesu sei die Todesstrafe aufs feierlichste vor aller Welt legitimirt, müssen auch wir alles Ernstes Verwahrung einlegen; derlei kühne Dinge können vom theologischen Ratheder her oder in Pfarrversammlungen als tiefe theologische Weisheit mit Andacht gehört werden, aber uns würde ein Grauen anwandeln, wenn ein Gesetzgeber oder Richter durch dieses Motiv zur Todesstrafe sich bewogen fände; der Sünderheiland, der sein Leben hingab für die Sünder, hat damit sicherlich nicht beweisen wollen, daß jeder Verbrecher ebenfalls getödtet werden müsse. Mehring hat in diesem Punkte ganz unzweifelhaft Recht, wenn er S. 149 sagt: „Zimmerlin psychologisch bemerkenswerth darf es gefunden werden, daß derselbe Vorgang, der unstreitig am meisten dazu beigetragen hat, in der Urgemeinde den Abscheu vor der Todesstrafe zu erwecken und rege zu erhalten, nun in unserer Zeit dazu benützt werden will, für die Todesstrafe geneigt zu machen. Sollte dies etwa das Erzeugniß einer neuen, typisch-allegorischen Interpretationsmethode sein, die ihre willkürlichen Phantasimagorien unter dem Scheine der Begründung geschichtlicher Wahrheit mit dem Namen des theologischen Realismus schmücken möchte, so dürfte wohl kaum durch die vorliegende Probe das Vertrauen auf solche Auslegungskunst sehr gestärkt werden.“ — Leider aber können wir uns ebenso wenig verhehlen, daß sich Mehring in seinen Ausführungen vor Sophismen (wir führen nur S. 12. 23. 45. 131 beispielsweise an) nicht genug in Acht genommen hat, wie dies Kemmler in einfacher, treffender Weise auch im Einzelnen aufzeigt. Ohne Sophisma ist's eben nicht möglich, zu beweisen, daß die Schrift positiv gegen die Todesstrafe sei; namentlich der neutestamentliche Begriff der Gerechtigkeit, wie die auch im Christen vollkommen klar sich aussprechende Rechtsidee duldet schlechterdings nicht, daß man sie einseitig nur als die den Sünder bessernde, ihn sittlich erneuernde auffasse und die Vergeltung, das Strafßüßel, als nothwendige, auf den Thäter zurückfallende Reaction des Rechtes gegen das Unrecht, aus ihrem Begriff ausmerze, so wie auch der Zweck der Abschreckung trotz Allem, was gegen ihn Speculatives und Empirisches vorgebracht wird, seine volle Wahrheit behält. Man darf auch auf christlichem Boden die Menschen nicht construiren nach irgend welchen idealistischen Prämissen und Neigungen; wäre einmal im Volke die innere Fähigkeit vorhanden, ein ungestörtes Rechtsleben zu führen ohne Todesstrafe, so würde sich dieser Zeitpunkt ganz einfach darin kund geben, daß nicht nur kein Mensch sich mehr dazu hergäbe, den Dienst des Scharfrichters persönlich zu übernehmen (ein Punkt, der ohnehin zu wenig ins Auge gefaßt zu werden pflegt), sondern allermeist darin, daß die Mordthaten selber aufhörten — und, setzen wir hinzu, daß auch der Krieg nicht mehr möglich wäre. Man mag noch so viel Schönes und

Treffendes über den Unterschied zwischen einer Schlacht und einer Hinrichtung sagen, zweierlei bleibt unanfechtbar wahr: 1) so lange das Menschenleben einer systematischen Vernichtung um politischer Zwecke willen preisgegeben wird, steht die Menschheit nicht auf derjenigen Stufe sittlicher Bildung, durch deren Erreichung die Todesstrafe überflüssig wird, und 2) ist es ein furchtbarer Widerspruch, ganze Massen von Menschen zum mörderischen Kampf an einander zu heizen, das Blut der besten Söhne des Landes irgend einer politischen Leidenschaft, irgend einem, wenn auch großartigen, Egoismus oder einem politischen Hass zu opfern und doch zugleich das Leben eines Verbrechers, der sich durch eigene Nichtswürdigkeit des Rechtes zu leben beraubt hat, mit zartester Gewissenhaftigkeit zu schonen.

Palmer.

Gedanken über das persönliche Christenthum oder das christliche Leben in Gottesdienst und Wandel. Von Edward Meyrick Goulbourn, Dr. theol., Dean of Norwich etc. Aus dem Englischen von Rudolf Bartholomäi, evangelischem Stadtpfarrer in Wildbad. Vom Verfasser autorisirte Ausgabe. Stuttgart, Belfer'sche Buchhandlung, 1870. XXXVI und 503 Seiten.

Erbauungsschriften liegen zwar außer demjenigen Kreise theologischer Literatur, den zu berücksichtigen unseren Jahrbüchern obliegt, es sind aber zwei triftige Gründe, die uns bestimmen, zu Gunsten vorliegenden Werkes eine Ausnahme zu machen. Erstens, wie das, was der Verfasser mit dem Namen „persönliches Christenthum“ bezeichnet, so ziemlich an allen Punkten mit dem zusammentrifft, was wir als Gegenstand der christlichen Ethik zu betrachten pflegen, so enthält das Buch eben nicht blos Erbauliches im ordinären Sinne, nur dazu bestimmt, längst bekannte religiöse Wahrheiten dem Leser wieder in Erinnerung zu bringen und ihn gemüthlich dafür und dadurch anzuregen, sondern es findet sich eine Menge vortrefflicher ethischer Beobachtungen, überhaupt eine nicht geringe Fülle ethischen Materials, das auch von der wissenschaftlichen Ethik nach ihrer Weise zu verwerthen ist. Und zwar, da dem Verfasser das Hauptkennzeichen wirklich vorhandenen persönlichen Christenthums, persönlichen geistlichen Lebens, das Wachsthum ist (S. 16), so fallen seine Ausführungen vorzugsweise in denjenigen Theil der Ethik, den man Asketik nennt. Wir nennen hiervon beispielsweise, was S. 188. 194 über den Unterschied des Privatgebets vom öffentlichen, gemeinsamen, und über den besondern Werth des einen wie des andern, S. 240 über casuistische Kleinlichkeit, S. 249 über die Verbindung jeder Arbeit mit dem Gedanken an Gottes Gegenwart, S. 297 über kleine Versuchungen gesagt wird. — Zweitens aber hat uns einst Schneckenburger, da er für seine symbolischen Untersuchungen auch die Erbauungsliteratur der lutherischen und der reformirten Kirche verglich, die dankenswerthe Lehre gegeben, daß der Geist einer Kirche keineswegs nur aus den von Aemtern sanctionirten Bekenntnissen und den Werken gelehrter Theologie zu erkennen ist, sondern daß Erbauungsschriften, selbst von der populärsten Art, oft werthvolle Beiträge zur Charakteristik einer ganzen Kirche oder Genossenschaft geben, gerade weil sie ein gemeinsames Bewußtsein in naivster Form ausdrücken. Ist dann aber eine ascetische Schrift von einem so hochgebildeten

Manne geschrieben, wie die vorliegende, so wird sie uns von dieser Seite ein desto höheres Interesse einflößen. Englisches Christenthum ist es durch und durch, was sich in dem Buche ausspricht, aber es stellt sich uns hier in denjenigen Eigenschaften vor Augen, von denen auch der deutsche Protestant sich sagen muß: *εἰ τις ἀρετὴ καὶ εἰ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε*; und auch was wir nach unserem anders gearteten Naturell uns nicht aneignen können, gibt uns jedenfalls zu denken und macht uns klarer über das, was in unserer Art jener uns fremden Denkweise correspondirt. — S. 391 sagt der Verfasser: Die Engländer sind nicht geneigt zur Speculation (d. h. zur philosophischen), dafür aber zum Handeln. Dazu wäre nur noch die entsprechende Antithese beizufügen: nicht zur Speculation, dafür aber zur Reflexion. Und so herrscht bei aller Wärme des persönlichen Interesses und religiösen Gefühls doch eine reflectirende, verstandesmäßige Erörterung der in Betracht gezogenen Gegenstände vor, die gerade in solcher Verbindung mit sehr positivem Glauben, d. h. auf Grund desselben, als unantastbarer absoluter Voraussetzung, uns Deutschen mehr oder weniger fremd ist; aber einen großen Vortheil hat die englische Kirche darin, daß sie die Gefahr ausschließt oder doch verringert, der unsere deutsche Rede- und Schreibart so leicht unterliegt, daß man sich entweder in Redefiguren und Phrasen umtreibt, die, weil sie schon tausendmal gehört worden sind, erbaulich sein sollen, indem man sie zum tausendunderstenmal und in infinitum wiederholt, oder daß man sich in Allegorien, Prophetien und allerlei Tiefsinnigkeiten verliert, die wunderwie geistreich sein sollen und hinter denen doch so blutwenig substantielle Wahrheit zu entdecken ist. — Gut englisch ist es, daß (vgl. z. B. S. 426) dem Verfasser die Begriffe Bibel und Gottes Wort schlechtthin identisch sind, ebendarum auch jede Möglichkeit eines Mangels, einer Unvollständigkeit im Umfang der h. Schrift verneint wird; dagegen spricht er S. 435 die ersten Christen, und zwar unter diesen auch die Apostel, nicht frei von Schwachheiten des Temperaments, des Vorurtheils, des Aberglaubens (von letzterem freilich nur auf Grund von Apgeksh. 12, 15. 16); sehr gut aber knüpft der Verf. hieran die Bemerkung: „Es ist gewiß eine Lehre für uns, daß in ihrer Heiligkeit so wenig Ueberstudirtes, so wenig Gehen auf Stelzen, so wenig von der erzwungenen unnatürlichen Haltung ist, in welche neuere Erbauungsbücher die Seelen zuweilen zu spannen versuchen.“ — Englisch ist S. 152 die scharfe Unterscheidung zwischen dem Sonntag als göttlichem Institut und allen anderen Festen als menschlichen Einrichtungen; jedoch kann sich der Verfasser nach S. 473 eines Gefühls von Eintönigkeit in der englischen Sonntagsfeier nicht ganz erwehren. Mit Wohlgefallen aber nimmt man wahr, mit welcher Liebe der Verfasser seiner Liturgie angethan ist; sie kommt ihm unmittelbar nach der Bibel (S. 150), und wie er sehr gut über den Werth einer Liturgie überhaupt zu sprechen weiß (S. 190. 467), sie auch seinen Lesern recht verständlich macht, so weiß er zu zeigen, wie dieselbe für das persönliche Christenthum viel fruchtbarer gebraucht werden könnte, als es so häufig geschehe; gerade hiervon dürfte Manches auch auf deutsche Frömmigkeit mutatis mutandis seine Anwendung finden. Namentlich was S. 100 darüber gesagt ist, daß man äußere Formen und feste Formalität auch fürs geistliche Leben nicht allzu gering anschlagen soll, enthält eine beherzigenswerthe Wahrheit. — Mehrmals kommen Andeutungen vor, wonach der Verfasser namentlich dem methodistischen Wesen und Treiben entgegenzuarbeiten beabsichtigt; so haben wir wohl schon S. 7 den

Satz zu verstehen, daß von den beiden Aufgaben des kirchlichen Amtes, die Gewissen zu wecken und sie zu führen, dermalen viel mehr die erste als die zweite in Uebung sei; der Methodismus setzt sich zwar bekanntlich in seiner Classen-Organisation auch die zweite zum Zweck, aber seine ganze Thätigkeitsweise ist auch den Erweckten gegenüber doch immer mehr ein Wedererwecken, daher das Stürmische, Zudringliche, was ihn charakterisirt und dem viel mehr nach innen, einer stillen Verarbeitung zugewandten deutschen Geiste so gründlich widerwärtig macht. Aber der Methodismus ist und bleibt doch ein specifisch englisches Gewächs, und so streift der Verfasser selbst hie und da (z. B. S. 167, wo er die christliche Wohlthätigkeit nach einer sehr geschäftsmäßigen, kaufmännischen Art in Ordnung bringen will, S. 180 ff., wo er wöchentliches Communiciren empfiehlt, ebenso S. 348 in der Erörterung über Ascese) ziemlich nahe an das, was man im Allgemeinen methodistisch nennen muß, ohne daß wir damit die praktische Wahrheit in solchem consilium evangelicum leugnen wollten.

An einigen wenigen Stellen provocirt die Ausdrucksweise des Verfassers eine kleine theologische Correctur; so, wenn er S. 396 die Barmherzigkeit definirt als diejenige Erweisung der Güte (eigentlich der Liebe, denn Güte ist ein Partialbegriff wie Barmherzigkeit, also dieser coordinirt, nicht übergeordnet), welche sich dem Sünder, dem Verschuldeten zuwende; das ist vielmehr die Gnade, während die Barmherzigkeit es immer mit dem Unglücklichen zu thun hat und somit, wo sie dem Sünder gegenübersteht, ihm nicht als dem Schuldigen, sondern als dem, wenn auch durch seine Schuld, Unglücklichen gilt. Seite 407 sagt er, in einer Rede u. s. w. sei Salbung, wenn sie brünstig sei; wir werden das (abgesehen davon, daß man ein Bild nicht wieder durch ein Bild erklären soll) auch materiell nicht richtig finden, da man manche brünstige Rede in Prosa oder Versen hören und lesen kann, worin sehr wenig von Salbung ist; wir wenigstens wenden dieses Wort nur da an, wo wir den klaren Eindruck haben, daß Jemand aus dem Geist, dem heiligen Geist redet; was man auf profanem Gebiet geistvoll nennt, das ist auf heiligem Boden das Salbungsvolle; es wird auch nur durch diese Definition verhütet, daß nicht der Salbung jener üble Nebengriff sich anhängt, der unter uns das Wort fast in Mißcredit gebracht hat. — Ein Ausdruck, den der Verfasser S. 95 gebraucht: „Erwartungen zu wecken, welche getäuscht werden, widerspräche dem Charakter Gottes“ — wird wohl einem deutschen Theologen nie in den Mund kommen; wenn Viele schon bestreiten (obwohl unseres Erachtens sehr mit Unrecht), daß Jesu ein Charakter beigelegt werden könne, so liegt im Charakter doch jedenfalls eine Umgrenzung, eine besondere Mischung sittlicher Antriebe und Thätigkeiten, die sich wohl mit dem Wesen des Gottmenschen, nicht aber mit der reinen Idee Gottes zusammendenken läßt. — Manchmal entschlüpft dem Verfasser bei seiner lebhaften Anschauungs- und Darstellungsweise doch auch ein Bild, das wenigstens unsern deutschen Geschmack nicht zusagt; z. B. S. 297, wo der besondere Zweck kleiner Anfechtungen im Christenleben so veranschaulicht wird: „In diesen kleinsten Anfechtungen nimmt Gott seine Leute hinter den Coulissen noch einmal vor, ehe er sie auf die öffentliche Bühne vorführt, vollständig vorbereitet, ihre Rollen zu spielen. Des Petrus Rolle ward abgehört auf den Wellen (Matth. 14, 29 ff.), unter den Augen seines gütigen Meisters und seiner Genossen, ehe er berufen ward, sie in des Hohenpriesters Palast zu spielen . . und hätte Petrus bei seiner ersten Probe nicht ge-

fehlt, so würde er wahrscheinlich auch bei der schwierigeren Gelegenheit nicht gefehlt haben." Es ist gewiß nicht die Abneigung des deutschen Pietismus gegen das Theater, was uns davon zurückhält, derlei Vergleichen in religiöse Darstellungen aufzunehmen. Dagegen aber müssen wir auch constatiren, wie vortreflich an vielen anderen Stellen der Verfasser die Rede in Bildern zu handhaben versteht; der Teich Bethesda S. 10 (so nämlich seien die Seelen unseres Volkes, zeitweise imprägnirt mit einem heilenden Einfluß von oben, aber die Kraft der Erregung nur momentan), S. 23 Ebbe und Fluth (eine Vorwärtsbewegung im christlichen Leben finde wohl im Ganzen statt, aber verbunden mit stets wieder vorkommenden Rückfällen), ebenso S. 24 (an warmen, thauigen Frühlingmorgen macht die Vegetation einen Sprung, wenn wir aufstehen und öffnen das Fenster, so blüht der Mai — so gebe es warme, thauige Morgen im geistlichen Leben, wo auf einmal Alles zusehends sproße und blühe) und so noch eine Menge von Stellen begegnen uns, die da zeigen, daß mit den uns längst geläufigen Vergleichen der Bilderreichtum der Natur und des Lebens noch lange nicht erschöpft ist.

Das Ganze ist nicht in systematische Form gebracht, es reihen sich die Gegenstände in den beiden Hauptabschnitten (II. und III.) nach freier Ideen-Association an einander, worauf im letzten Theile, der den Titel „Ergänzungen“ führt, in einer etwas bunten Mannichfaltigkeit noch Verschiedenes abgehandelt wird, wozu vorher kein geeigneter Platz offen war. Jene zwei Hauptabschnitte haben zum Inhalt: 1) das beschauliche Leben, 2) das praktische Leben. Unter ersterem Namen wird das Gebet nach seinen verschiedenen Seiten erörtert, dann die Selbstprüfung, die Fürbitte, das erbauliche Lesen, das Fasten, das Almosengeben, das Communiciren, der öffentliche Gottesdienst. Im zweiten ist nach ein paar einleitenden Capiteln die Rede von der beständigen Erinnerung an Gottes Nähe in den Werken unseres Berufs, von Unterbrechungen in unserm Werke (ein Capitel voll seiner Bemerkungen über einen sonst unbeachteten Gegenstand — über unwillkommene Störungen unserer regelmäßigen Arbeiten), von weislichem Kämpfen, von der Versuchung, von der Erholung. Unter den „Ergänzungen“ finden sich Capitel über den Werth der Lebensregeln; daß unser Erforschen der göttlichen Wahrheit mit dem Herzen geschehen müsse (Glaube und Unglaube, Beides Sache des Willens); von der Ausbildung unserer Gaben u. A. — Daß der praktische Geistliche namentlich für die Seelsorge nicht Weniges aus dem Buche lernen kann, ist aus dem Mitgetheilten zu ersehen.

Palmer.

Praktische Theologie.

Kirchenrecht.

- 1) Deutschschrift des evangelischen Predigerseminars zu Friedberg für die Jahre 1865/68, herausgegeben von Dr. Franz Schwabe, Director und Professor dieses Seminars. Mit einer Abhandlung: Studien zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat,

von Prof. Dr. Röhler. — Friedberg, Druck und Commission von Bindernagel und Schimpff, 1868. 242 Seiten.

- 2) Gesetzgebungsrecht evangelischer Landeskirchen im Gebiete der Kirchenlehre. Von Dr. Ernst Rudolph Bierling. Mit besonderer Rücksicht auf die deutschen Kirchenordnungen der neueren Zeit. Leipzig, Druck und Verlag der Rosberg'schen Buchhandlung, 1869. VII und 164 Seiten.

In Nr. 1 ist, neben einigen Seminarreden (über die Wichtigkeit der Seelenkunde für den Geistlichen, von Prof. Dr. Diegel, über den Viederdichter Johann Heermann, von Prof. Dr. Schwabe, und über das gegenseitige Verhältniß von Kirche und Schule, von Prof. D. Röhler) als das Bedeutendste die auch auf dem Titel genannte Abhandlung von Röhler hervorzuheben. Voran steht eine exegetische Erörterung über die Frage, inwieweit Elemente einer Kirchenorganisation schon in den Evangelien vorliegen, welche S. 16 auf das Resultat führt: „Jesus weist der Gemeinde ein ganz bestimmtes Gebiet sichtbarer Bethätigung an, nämlich nicht allein das gottesdienstliche (Sacramente), sondern auch das der inneren Gemeindeordnung und Disciplin, letztere aber nur als eine brüderliche, freiwillige gedacht; in welchem Verhältniß jedoch die so organisirte Gemeinde gegenüber der Staatsgewalt zu stehen habe, darüber finden wir keinen directen Ausdruck“ — wozu wir nur bemerken möchten, daß uns der Ausdruck „organisirt“ schon zu viel zu sagen scheint, sofern namentlich die Feststellung bestimmter Organe, also insbesondere eines Amtes innerhalb der Gemeinde, das ja vom Apostelamt wohl unterschieden werden muß, noch gänzlich fehlt. Jedenfalls aber, wird S. 17 gesagt, sei klar, daß Jesus diese kirchlichen Dinge unter das gerechnet habe, was Gottes, nicht aber des Kaisers ist. In Betreff der apostolischen Zeit ist das Resultat S. 21 dieses: „Die Welt mit ihren Ordnungen, wenn auch nicht in dualistischer Weise als an sich böse angesehen, sondern als Gottes Werk, erschien doch dem nahen Untergange verfallen, daher der Gedanke ihrer allmählichen Durchdringung und Verklärung durch die sittlichen Kräfte des Christenthums nicht zu seinem vollen Rechte kam. Doch war es andererseits von hoher Bedeutung, daß auch außerhalb des specifisch christlichen Gebietes und unabhängig von demselben in dem Staate eine von Gott herrührende und deshalb um des Gewissens willen heilig zu haltende Ordnung erkannt wurde. Der Gedanke einer näheren Befreundung mit demselben und eine Hereinziehung desselben in den Bereich der christlichen Lebensmächte war dadurch vorbereitet.“ Aber auch noch im zweiten Jahrhundert (S. 29) „erschien es, in Anbetracht des nahen Weltendes, nicht der Mühe werth, die verschiedenen Verhältnisse des natürlichen menschlichen Lebens als solche in den Wirkungskreis des Christenthums zu ziehen; die Familie ist das einzige von den natürlichen Lebensgebieten, das schon damals eine Einwirkung und Umgestaltung durch das Christenthum erfuhr.“ Das Verhältniß zum Staate blieb noch lange ein passives; *nec ulla magis res nobis aliena quam publica*. sagt noch Tertullian (S. 34); wie die Ansichten dieses Kirchenlehrers, so werden auch die des Origenes genauer entwickelt. Wie nun im Zusammenhang mit den montanistischen, später den donatistischen Streitigkeiten der Begriff der katholischen Kirche sich ausbildete, wie aber in diesem sofort auch der Keim zu der Tendenz

Iag, den Staat nicht zu ignoriren oder nur passiv sich zu ihm zu verhalten, sondern ihn zu beherrschen, wie daraus der Kampf des ganzen Mittelalters zwischen imperium und sacerdotium sich entwickelte, das ist vom Verfasser, ohne daß gerade Neues zu Tage kommt, doch in klarer, instructiver Weise zusammengestellt. Den Wendepunkt zwischen der altkirchlichen und der mittelalterlichen Auffassung sieht der Verfasser angezeigt in dem Ausspruch Augustin's: „So lange die Könige noch Heiden waren, erließen sie Gesetze gegen die Wahrheit; nun sie die Wahrheit erkannt haben, treffen sie in derselben Weise Verfügungen zu deren Gunsten“ (S. 83). Der Staat hat (S. 93) „in sich selbst kein göttliches Recht, kein ihm immanentes sittliches Ideal, dem er durch die Kraft des christlichen Geistes zuzuführen wäre; er ist an sich nur das zufällige Product menschlicher Schwachheit und Sünde und erhält ein höheres Recht des Daseins erst dadurch, daß er sich in den Dienst der Kirche stellt.“ Wie nach diesem Grundsatz die alte römische Staatsidee nun auf die Kirche übergang, ist S. 100 ff. in einem eigenen Abschnitte gezeigt. Wir bedauern, daß dem Verfasser laut S. 107, Note, die Raumbeschränkung gebot, mehrere wichtige Gegenstände, wie besonders die Kirche des fränkischen Reiches, zu übergehen. Nachdem er sofort das Wiedererwachen der Staatsidee in den Theorien von Occam, Marsilius von Padua, Machiavelli dargelegt hat, geht er in gründlicher Weise auf die Reformatoren ein, hebt namentlich hervor, in welchen Punkten sie selber die volle Idee des Staates noch nicht gewonnen haben; es wird die Entstehung des Summeppiskopats in den evangelischen Landen beschrieben, mit besonderer Auszeichnung aber des Landgrafen Philipp von Hessen kirchenpolitische Thätigkeit dargestellt, der klarer als irgend ein Anderer (S. 178) den Gedanken eines selbstständig sich entfaltenden kirchlichen Gemeindelebens unter seiner schirmenden Pflege und Obhut, aber nicht unter seinem Machtgebot gefaßt habe, aber durch die Gewalt der Umstände und durch Mangel an Unterstützung und Verständniß von anderer Seite gehindert worden sei, die Grundsätze der Homberger Synode auszuführen, so daß (S. 191) gerade seine Nachkommen die Ersten waren, die am Anfange des 17. Jahrhunderts sich unverblümt das Episkopalrecht beileigten. Weiter, bis in die neuere Zeit, werden diese „Studien“ nicht fortgeführt. Das Resultat S. 192, in der Form der Cavour'schen Devise ausgesprochen: freie Kirche im freien Staat, läßt freilich die schwierigsten Fragen, die dermalen praktisch sind, ungelöst; dagegen können wir nicht umhin, die gelegentliche Darlegung der positiven Ansicht des Verfassers (S. 166 f.) durchaus auch als die unserige anzuerkennen, wo er sagt: „Sache der Staatsgewalt ist es, die im Volksleben vorhandenen geistigen Mächte frei walten zu lassen, nicht bloß ihnen den gesicherten Rechtsboden zu schaffen, sondern auch sie in der Einheit des Gesamtorganismus zusammenzuhalten, gegen einander abzugrenzen, Ausschreitungen abzuwehren und solche Bethätigungen, die dem Ganzen Heil verheißten“ (wir möchten allgemeiner sagen: die in sich selbst berechtigt sind, die der Staat eben als Rechtsstaat selber als berechtigt erkennen muß), „auch positiv zu fördern und zu unterstützen. Zu diesen geistigen Mächten gehört an erster Stelle das religiöse Leben; die Kirche also gehört zu den Lebenskreisen, welchen innerhalb des Staates, nicht unter, nicht außer und nicht über demselben, ein selbstständig abgegrenztes Gebiet zu freier Bewegung nach eigenen Lebensgesetzen zukommt, so jedoch, daß sie in den Gesamtorganismus des öffentlichen Lebens sich einfügt.“ Daß dies freilich nur möglich ist, wenn der Staat

selber aus der Kirche die sittlichen Principien des Christenthums in sich aufgenommen, wenn er den Rechtsbegriff, dessen Realisirung er ist, durchs Christenthum geläutert hat, also wenn er ein christlicher Staat ist, darauf ist der Verfasser nicht eingegangen. Richtig aber ist namentlich auch die an Aeußerungen von Melancthon (S. 167, Note) angeknüpfte Bemerkung, daß ein ganz analoges Verhältniß auch zwischen dem Staate einerseits und der Wissenschaft und Kunst andererseits bestehe; es ist ja immer ein großer Mißverstand, wenn man gegen diese Analogie oder Parallelsirung deshalb protestirt, weil Wissenschaft und Kunst weltlich, die Religion göttlich sei; gibt es doch in Wahrheit auch ein wissenschaftliches, auch ein künstlerisches Gewissen, und so verschieden davon, so selbstständig geartet das Religiöse auch ist, gerade die dem Staate zugekehrte, diesem zugängliche Seite hat es mit jenen gemein.

Die Schrift Nr. 2. hat einen, wie Form und Inhalt zeigt, gewiegten Juristen zum Verfasser und ist so juristisch geschrieben, daß die Lesung dem Theologen nicht so leicht weg geht, wie eine Menge dermaliger Schriften und Artikel, Vorträge und Festreden über Kirchenverfassung, Fortbildung der Kirchenlehre, Bekenntnisfreiheit oder Symbolzwang u. dergl., Dinge, über welche — mit Shakespeare zu reden — die Phrasen so wohlfeil geworden sind, wie Brombeeren. Mit scharfem juristischen Verstande läßt der Verfasser alle Redensarten, alle volltönenden Schlagwörter bei Seite und dringt auf den realen Kern der Dinge, daher wir schon aus diesem formalen, päpstlichen Grunde seine Schrift namentlich theologischen Lesern empfehlen. Den Inhalt anbelangend, sind in den Titel eigentlich drei Fragen eingeschlossen: 1) ob die einmal existirende Kirchenlehre immer wieder Gegenstand kirchlicher Gesetzgebung sei, also praktisch ausgedrückt: ob die Gesetzgebung an dem, was einmal Kirchenlehre ist, etwas zu ändern das Recht haben könne; 2) wem dieses Gesetzgebungsrecht in Sachen der Lehre auszuüben zustehe; 3) welches die Grenzen seien, die dieses Recht beschränken? Dazu kommt noch die Erörterung verschiedener Vor- und Zwischenfragen, unter jenen namentlich die Frage, ob überhaupt eine Kirchenlehre als solche rechtlich bestehe. Gerade die Auseinandersetzung hierüber rechnen wir zu den gelungensten Partien des Ganzen; nachdem schon S. 9—11 gezeigt worden ist, daß die Meinung, es sei eine Kirchenlehre gar nicht mit positiven Rechtsnormen auf eine und dieselbe Linie zu setzen, falsch und eine pure Begriffsverwirrung, vielmehr in Wahrheit „die Weltung in der Kirche, die eben den Begriff einer Kirchenlehre wesentlich ausmacht, stets rechtlicher Natur sei, die betreffende Lehre sonach ganz speciell als rechtliche Norm des kirchlichen Gemeinschaftslebens von Seiten der Kirche anerkannt sein müsse, — beweist der Verfasser S. 16 ff., daß es ein grober Irrthum ist, von solcher Definition kirchliche Lehre einen Rückfall in katholische Vorstellungen und Forderungen, in den Wahn einer alleinseligmachenden Lehre zu befürchten, und S. 19 ff., daß „selbst die energischsten Vorkämpfer der protestantischen Lehrfreiheit stillschweigend die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer rechtlich geltenden und speciell auch für das kirchliche Lehramt verbindlichen Kirchenlehre theilen“. Er nimmt zu dem Ende Thesen von Dr. Schwarz aus Gotha vor, die der Lehrfreiheit des Geistlichen nur zwei Grenzen — also vorerst doch einmal überhaupt Grenzen — setzen, und zwar 1) die Eine Grundwahrheit des Christenthums überhaupt, 2) die Rücksicht auf den Bildungsstand und das Bedürfniß der Gemeinde. Lassen wir hiergegen unsern Verfasser selbst reden.

§. 20 sagt er: „Mag man immerhin sagen, die Eine Grundwahrheit des Christenthums sei nicht dogmatischer, sondern religiös-sittlicher Art: so lange man von religiöser Grundwahrheit redet, deren Richtachtung ein richterliches Urtheil seitens der Kirche zur Folge haben kann und soll, — und solches wird von Schwarz offen eingeräumt — so lange wird man sich dafür auch den Titel „Kirchenlehre“ gefallen lassen müssen. Denn daß bei letzterem stets an ein wissenschaftlich ausgebildetes Lehrsystem zu denken sei, ist eine ganz willkürliche Voraussetzung. Wahrheit und Lehre sind vielmehr so vollständig correlata, daß schon eine einzige, wirkliche oder vermeintliche, Wahrheit hinreicht, um eine Lehre zu begründen, eine Wahrheit dagegen, die nicht gelehrt werden — so zu sagen: in Lehre übergehen könnte, in Wirklichkeit alles Andere sein mag, Vorstellung, Empfindung u., nur keine Wahrheit. Und beim Lichte besehen, ist es doch auch eine wunderliche Sache um die Eine Grundwahrheit, die nach Schwarz und Anderen an Stelle der bisher sogenannten Grundwahrheiten und Grundthatfachen treten soll. Das, was der Verfasser der Thesen selbst als jene Grundwahrheit bezeichnet, ist doch nimmermehr eine einfache Wahrheit, es umfaßt vielmehr genauer betrachtet eine ganze Summe von Wahrheiten, von denen jede ebenso principal ist wie die andere; die behauptete Einheit besteht nur in der äußeren Zusammenfassung in einen alle diese Wahrheiten nicht sowohl aussprechenden als andeutenden Satz.“ — Alle diese Entgegnungen wirken auf den Leser um so intensiver, da sich der Verfasser streng jeder theologischen, ins Materielle eingehenden Aeußerung enthält; er liefert damit den thatsächlichen Beweis, daß so viele moderne Rodomontaden von Fortschritt und Freiheit, die dem christlich-frommen Sinn und Gemüth widerwärtig sind, auch vor dem gefunden Verstand, sobald er sich nur gehörig geltend macht, in Nichts zerfließen. — §. 22 wird ebenso schlagend gezeigt, welch eine vage Grenzbestimmung der Lehrfreiheit der Bildungsstand und das Bedürfniß der Gemeinde sei, daß also nur eine rechtliche Feststellung durch die Kirche selbst eine solche Grenze bilden könne. Diese Grenze ist zunächst gesetzt in Form der Symbole; die evangelischen Bekenntnisschriften werden vom Verfasser genau historisch darauf angesehen, daß sie selber zwar rechtlich verbindend, aber eben nur für diejenigen Territorien seien, in denen sie durch Gesetzesacte diese Verbindlichkeit erlangt haben, während sie (§. 31) niemals Bekenntnisse der Gesamtheit der evangelischen Kirche waren. Hier wie später (z. B. §. 108) legt der Verfasser das Hauptgewicht auf den Begriff der Landeskirche, was auch nach unserer Ueberzeugung nicht nur die nun einmal historisch allein vorhandene Form der Existenz des Protestantismus ist, sondern auch richtig aufgefaßt sowohl im Gegensatz gegen den fingirten Universalismus der katholischen Kirche als gegen den Independentismus der einzelnen Gemeinden die dem Wesen der evangelischen Kirche allein entsprechende, ihren Anschluß an das nationale Leben bezeugende Lebensgestaltung für sie ist. (§. 46: „Nur die Landeskirche ist eine reale Macht, der Name „evangelische Kirche“ ist ein Collectivum.“) Allein eine auf gesellschaftlichem Weg geschehende Abänderung der Kirchenlehre, in Betracht dessen, daß auch die Symbole immer noch Vieles enthalten, was dem Bewußtsein ihrer Zeit angehört, und daß sie selbst sich nirgends für infallible, für alle Ewigkeit gültige Lehrnormen halten, vertheidigt der Verfasser gegen die verschiedenen entgegenstehenden Ansichten, namentlich §. 36 gegen die These, in Sachen des Glaubens und der Lehre könne es keine Majoritäten

geben. Man muß dem Verfasser zugeben, daß hier eine Verwechslung des Rechtlichen und des Sittlich-Religiösen vorliegt; was ich für wahr halten soll, das kann mir keine Majorität auferlegen, aber was innerhalb einer äußeren, gesellschaftlich constituirten Gemeinschaft als deren theoretische und praktische Anschauung und Lehre rechtliche Geltung haben soll, das kann nur festgestellt werden, wenn entweder ein infallibles, inspirirtes Organ, d. h. ein Papst oder Klerus, da ist, dem alle Mitglieder unbedingt Glauben und Gehorsam leisten müssen, oder wenn sicher ist, daß in jeder Streitfrage der heilige Geist durch ein Wunder allen votanten Ein votum in den Mund legt, — in welchem Falle aber gar nie eine Streitfrage entstehen wird und jedes Symbolum überflüssig wird, oder endlich durch Majorität, welcher gegenüber die Minorität völlige Freiheit hat, eine Gemeinschaft zu verlassen, deren religiöse Ueberzeugung sie nicht mehr theilt. In diesem Zusammenhang sei auch hervorgehoben, was der Verfasser S. 91 über die Verpflichtung auf die Schrift allein sagt; „wir wollen hiergegen nicht einwenden“, heißt es dort, „daß solch eine Verpflichtung, sofern sie buchstäblich verstanden wird, eine noch weit größere Beengung der individuellen Lehrfreiheit enthalten würde als selbst unsere orthodoxesten Symbole; solch eine unbedingte und ausschließliche Unterwerfung unter den Buchstaben der Bibel ist nicht der Sinn der alten Kirchenordnungen, wenn sie den Prediger verpflichten, das Evangelium rein, klar und lauter zu lehren. Noch weniger aber“ — wird sehr richtig beigelegt — „haben die Reformatoren und thatsächlichen Schöpfer jener Kirchenordnungen daran gedacht, mit jenen Worten dem Princip der freien Forschung in der Schrift und über die Schrift, wie dasselbe heutzutage gefaßt wird, eine gesetzliche Anerkennung zu sichern.“ Man wird auch, bei gründlicher Sachkenntniß, der Behauptung des Verf. S. 92 nicht wohl widersprechen können, daß „das Schriftprincip für die Entwicklungsgeschichte der reformatorischen Bewegung nicht in erster, sondern in zweiter Reihe steht; Luther hat den Werth der Schrift in ihren einzelnen Theilen nicht nach den Grundsätzen einer freien Forschung, wie unsere moderne Kritik, sondern einzig und allein an seiner bereits vorhandenen christlichen Glaubensüberzeugung gemessen, wie seine Bedenken über die Kanonicität des Briefes Jacobi beweisen“. — Die Hauptfrage, ob eine Lehränderung durch kirchliche Gesetzgebung bewerkstelligt werden könne, wird also vom Verfasser bejaht, nur mit dem Vorbehalt, dem der ganze XV. Abschnitt gewidmet ist, daß nämlich durch eine Lehränderung „weder die Rechte des Einzelgewissens verletzt, noch die Fortexistenz der Kirche selbst als einer individuell bestimmten in Frage gestellt werde“ (S. 110). Genauer wird dies in positiver Weise ausgedrückt, S. 112, wonach die Correction sich zu beschränken habe 1) auf Berichtigung der von Anfang an oder doch für unsere heutige wissenschaftliche Bildung unzureichenden Ausdrucksweise; 2) Auscheidung alles dessen, was bei ruhigerer Betrachtung und gereifterer Einsicht in das Wesen der Religion und religiösen Gemeinschaft nicht auf ein wahres Bedürfniß des religiösen Gemüths und des religiösen Gemeinschaftslebens zurückgeführt werden kann; 3) Umgestaltung des Lehrinhalts insoweit, als die Frömmigkeit, welche in der That der Kirchenlehre im Ganzen oder im Detail zu Grunde liegt, schon zur Zeit der Lehrbildung nicht der ganzen Kirche charakteristisch und von dieser erstrebt, sondern nur den hauptsächlichsten Schöpfern der kirchlichen Lehre persönlich eigenthümlich war“. Hier aber ist unseres Erachtens die schwache Seite der Schrift, oder, vielleicht richtiger gesagt: hier kommt

zu Tage, daß, sobald die obigen allgemeineren Prämissen praktisch gemacht werden sollen, alsdann die bloß formelle, juristische Auffassung nicht mehr ausreicht. Nach obigen drei canones wäre es nicht schwer, von der evangelischen Kirchenlehre so Vieles auszumerzen, daß auch etwa Deutschkatholiken oder Freigemeindler, sich als fortgebildete Lutheraner ansehen könnten, während immerhin die drei Sätze auch eine der gegenwärtigen gläubigen Theologie und Kirchlichkeit zusa-
 gende Auslegung ertragen können. Und wenn der Verfasser, wie sich von selbst versteht, den Synoden (und zwar, entsprechend der Landeskirche, den Landes-
 synoden) obiges Recht der abändernden Gesetzgebung in Bezug auf die Lehre zuspricht, daher auch die Schrift eben durch die in verschiedenen neueren Syno-
 dalordnungen enthaltene Bestimmung, daß das Bekenntniß nicht Gegenstand syno-
 daler Verhandlungen sei, veranlaßt zu sein scheint: so hat er S. 114 selber die
 sehr richtige Einsicht kund gegeben: „Auch heute noch mag man billig zögern,
 etwa die ordentlichen Landessynoden mit einer so völlig unumschränkten Compe-
 tenz auszustatten, so lange man nicht einig ist über das Recept, nach welchem
 die wahre kirchliche Intelligenz in ihnen zu vereinigen oder etwa ihr Urtheil an
 die Auslassungen der vorher zu befragenden kleineren Kreise zu binden sei.“ Der
 Verfasser ist wohl S. 115 der Ueberzeugung: „Die Angst, daß möglicherweise
 die Vernichtung evangelischer Wahrheit durch die Kirche selbst ausgesprochen, der
 Untergang evangelischer Frömmigkeit in der Kirche hiemit besiegelt werden könne,
 ist, gelind gesagt, unnütz, denn wenn uns hievor das formelle Recht bewahren
 soll, so können wir sicher darauf rechnen, daß ihm dies nimmermehr gelingen
 wird.“ Gut, aber davor wären wir nicht sicher, daß nicht wenigstens auf eine
 kürzere oder längere Zeit durch einen Majoritätsbeschluß in einer Synode dog-
 matische oder vielmehr antidogmatische Sätze als Kirchenlehre sanctionirt werden
 würden, denen vielleicht diejenigen zujubelten, denen an Christenthum und Kirche
 am wenigsten gelegen ist und die darin nur eine Abschlagszahlung auf endliche
 Abschaffung von Christenthum und Kirche sehen, während unter denen, die allein
 noch lebendige Glieder derselben sind, schweres Aergerniß angerichtet und sogar
 eine Separation hervorgerufen würde. Auch wenn man weiß: das Evangelium
 geht uns, geht mir und Allen, denen es theuer ist, damit nicht verloren, wäre
 wahrhaftig schon Unheil genug gestiftet. Theoretisch oder abstract-juristisch geben
 wir die Prämissen und die Folgerungen des Verfassers, der es mit der Kirche
 wohlmeint, unweigerlich zu, aber das Recept, von dem er redet, ist eben noch
 nicht gefunden; zur Dogmenbildung (denn das wäre auch schon die vom Ver-
 fasser in Aussicht genommene Correction) ist unsere Zeit wahrlich nicht ange-
 than, und so sind wir schließlich trotz der Ausführung des Verfassers in der
 Ueberzeugung nicht wankend geworden, daß jener Artikel in unseren Synodalord-
 nungen (auch in der württembergischen, auf welche der Verfasser keine Rücksicht
 nimmt, in welcher der Gegenstand selber zur Sprache gekommen, aber mit gro-
 ßem Nachdruck beinahe einstimmig in unserm Sinn entschieden wurde), nämlich
 der Artikel, wonach die Kirchenlehre von der Discussion ausgeschlossen ist, durch-
 aus richtig, zum mindesten zeitgemäß und heilsam, ja unter den bestehenden Ver-
 hältnissen nothwendig ist.

Die Eintracht zwischen Kirche und Staat. Von J. H. von Wessenberg. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. Joseph Beck, großherzogl. badischem Geheimen Hofrath. Aarau, Druck und Verlag von H. R. Sauerländer, 1869. VI und 250 S.

Die Abfassung dieser Schrift, in welcher, wie der Herausgeber im Vorwort sagt, „der achtzigjährige Greis seine gereiften Erfahrungen und christlich-humanen Grundsätze über eine Lebensfrage der Gegenwart mit ebensoviel evangelischer Milde als männlichem Freisinn niederlegt“, fällt in das Jahr 1853. Gern vernehmen wir noch übers Grab herüber die Stimme, die, vom reinsten Willen befeelt, immer nur für Wahrheit und Gerechtigkeit laut geworden war, und wenigstens eine ältere Generation unter katholischen Geistlichen und Laien wird diese Gabe mit Dank entgegennehmen. Aber eine durchschlagende Wirkung wird sich der Herausgeber wohl selber kaum davon versprechen; die herrschsüchtige Bande, welche den edlen Wessenberg sein Leben lang gehäht und mit Hülfe schlechter Regierungen seine besten Intentionen unwirksam gemacht hat, wird sich durch solch ein schlichtes Wahrheitszeugniß nicht beirren lassen; dem Wahnsinne, welchen die Manning, die Fessler, die Martin, und wie sie alle heißen, zum Herrscher der Welt machen wollen — und Wahnsinn bleibt es, obgleich Methode genug darin ist — kann ein Mann wie Wessenberg nicht beikommen, der an Vernunft und Rechtsgefühl appellirt. Eintracht möchte er stiften zwischen Kirche und Staat auf Grund der Selbstständigkeit beider je in ihrer Sphäre. Die Selbstständigkeit des Staates, die das Obergewicht auch über die Kirche als *jus circa sacra* in sich schließt, faßt und führt der Verfasser nach den einzelnen in Frage kommenden Beziehungen (mit Ausnahme des protestantischen Summepiskopats, worauf er sich als Katholik nicht einläßt) in einer Weise aus, daß wir in der ganzen Schrift keinen Satz gefunden haben, den der moderne Rechtsstaat nicht unbedenklich zugibt. Desto weniger aber harmonirt sein Begriff von der Selbstständigkeit der Kirche mit dem, was das gesammte Pfaffenhum unter diesem Titel versteht und trotzig fordert. Denn S. 97 und 100 spricht er energisch gegen die lügenhaft so genannte Unterrichtsfreiheit nach ultramontaner Definition, S. 110 gegen Knabenseminare, S. 113 gegen faule Messpriester, S. 118 ff. gegen das Latein in allen den Theilen des Cultus, „die einen heilsamen Eindruck auf die Gemeinde machen sollen“, ebenso gegen Wallfahrten u. dergl. als Gelegenheiten zu allem Unfug und Laster, gegen abergläubische Heiligen- und Bilderverehrung, Seite 124 gegen Missionen in den Gemeinden, S. 139 gegen alle geistliche Ehegerichtsbarkeit und für Scheidung *ex capite adulterii*. S. 122 wird zwar nicht für die Priester die Aufhebung des Eölibats begehrt, dafür aber doch die Gestattung der Ehe für einen Mann, der aus dem Priesterstand in den Laienstand zurücktreten will, — während ja noch bis in die Gegenwart herein in Oesterreich die nichtwürdige Praxis bestand, daß ein Priester, sogar wenn er zur evangelischen Kirche übergetreten war, dennoch niemals heirathen durfte, weil nach österreichischer Theologie der character indelebilis auch jetzt noch an ihm haßte! Seite 175 hofft der Verfasser einiges Gute von Pius IX.; wie würde er bei längerem Leben seine Hoffnung durch das neue Mariendogma, die Encyclika und den Syllabus und vollends durch das Unfehlbarkeitsconcil so grausam ge-

täuscht gesehen haben! Auf solche Bedingungen, resp. Anerbietungen an den Staat, wie sie dem Verfasser gerecht und nothwendig scheinen, läßt sich das Papstthum niemals ein; wenn nur auf diesem Wege Eintracht zwischen Staat und Kirche möglich ist, dann gilt es — NB. es ist nur von der römischen Kirche die Rede — einen Kampf auf Leben und Tod, und daß die letztere es wieder einmal darauf ankommen lassen kann, daran ist, wie der Verfasser S. 147 mit edlem Zorne darthut, nichts Schuld als die Blindheit und Perfidie der Diplomaten von 1815 und der Folgezeit. Aber Obiges macht uns auch deutlich, warum die bestgemeinten und weisesten Vorschläge zum Frieden aus dem Munde solcher Männer wie Wessenberg niemals Erfolg haben, weil diese nämlich in treuer Liebe zu ihrer Kirche niemals den Grundschaden derselben aufheben, ja nur aufdecken können, nämlich die tiefe Unwahrheit, die Lüge, die schon in dem Begriffe eines *jus divinum* im Gegensatze zum *jus humanum* liegt, da doch alles wahre Recht seinem idealen Wesen nach göttlich, seiner positiven, geschichtlichen Ausprägung nach menschlich ist. — Ebenso kann der Verfasser als Katholik nicht bis zu der Erkenntniß vorschreiten, daß der Aberglaube nicht etwa nur eine Ausartung oder Verunreinigung des römischen Katholicismus ist, sondern daß dieser seine Macht über die Gemüther, über Fürsten und über Bauern, wesentlich den abergläubischen Neigungen des Menschenherzens verdankt. — In einem Anhange bespricht der Verfasser die verschiedenen (zum Theil auch von Protestanten aufgestellten) Theorien zur Begründung der Rechtsverhältnisse zwischen Kirche und Staat: 1) Theokratie und Hierokratie; 2) Territorialismus; 3) Staatsreligion; 4) völlige Trennung zwischen Staat und Kirche. Dagegen findet sich, was jetzt so nahe läge, keine Erörterung der neueren Concordate, was sich daraus erklärt, daß die schlimmsten Producte dieses Namens, das österreichische voran, in eine Zeit fielen, in welcher der Greis schon sein achtzigstes Jahr hinter sich hatte.

Palmer.

Die Verfassung der christlichen Kirche und der Geist des Christenthums. Blickstrahl wider Rom von Franz von Baader aus den Jahren 1838 bis 1840. Erlangen, Andreas Deichert, 1870.

Gr. 8. X und 61 S.

Der hochverdiente Herausgeber der Schriften Baader's und ausgezeichnete Apologet der Philosophie seines Meisters, Professor Hoffmann in Würzburg, welcher in seinen unlängst erschienenen höchst beachtenswerthen „philosophischen Schriften“, 2 Bände, Erlangen, bei Deichert, 1869, seine selbst von Rosenkranz, „dem Centrum der Hegel'schen Schule“, anerkannte „kritische Ueberlegenheit“ durch die siegreiche Widerlegung der Principien der Hegel'schen, Herbart'schen und Schopenhauer'schen Philosophie bewiesen hat, theilt in der vorliegenden Broschüre Proben von Baader's schlagender Kritik des Ultramontanismus mit, die wir der Würdigung wahrheitsliebender Leser um so entschiedener empfehlen, je einleuchtender Baader das Recht des Papstes zum Primat widerlegt. Schon classische Philosophen, wie Schelling und Hegel und nach ihrem Vorgange F. H. Fichte, Weiße und Andere, und sogar Theologen wie Nothe, Lange, Martensen und Ebrard, der Baader „den tiefinnigsten Denker der Neuzeit“ nannte, haben auf den tiefen und reichen Wahrheitsgehalt der Philosophie dieses eminenten For-

schers hingewiesen. Daß sich „Baader's Philosophie des Lebens, der Liebe und der Wahrheit zu Schopenhauer's dem Zeitgeist imponirender Nichtigkeits- und Vernichtungslehre wie die Morgenröthe einer seligen, durch eine ewige Sonne erhellenen Zukunft zu dem Mondscheinsichte einer Alles verschlingenden Nacht verhält, in der man nach Eichtenberg's Weissagung nur noch Gespenster sieht“, war das Schlüsßresultat von des Referenten Recension von Hoffmann's „Weltalter Baader's“, welche vor zwei Jahren in der Allgemeinen Zeitung erschien. Und so wenig es auf dem Standpunkte von Hegel's panlogistischem Pantheismus möglich ist, Baader's Vorzüge und Verdienste vollkommen zu würdigen, so hat doch Erdmann, der Baader für einen der größten Philosophen Deutschlands erklärte, der Darstellung seines Systems einen eigenen Abschnitt in seiner Geschichte der neueren Philosophie gewidmet, und Rosenkranz, welcher Baader's Philosophie in seiner neuesten Schrift: „Hegel als deutscher Rationalphilosoph“, höchst einseitig und sogar unwahr darstellt, zählt ihn doch neben Fichte, Schelling, Krausse und Schopenhauer zu den bedeutendsten Philosophen, die zwischen Kant und Hegel aufgetreten seien, indem er Kant's Vorgänger, den genialen Leibniz, als den Begründer und Hauptrepräsentanten des Theismus ignorirt, welcher sich als die Wahrheit des Hegel'schen wie Spinozistischen Pantheismus erweist und erwiesen worden ist. Wird Leibniz als der Anfangs- und Mittelpunkt der christlich-germanischen Philosophie erkannt, so wird auch der Theosoph Baader um so höher und allgemeiner geschätzt werden, je tiefer und vielseitiger der seiner (der wissenschaftlichen Gestaltung mangelnden) Gnosis zu Grunde liegende Wahrheitsgehalt, sei es auch durch die strengste Kritik, erkannt wird.

Eine erfreuliche und beachtenswerthe Probe von Baader's freier Erforschung der Wahrheit ist seine Unterscheidung des Katholicismus der ersten Jahrhunderte von dem hierarchischen Papalsystem, zu dem er degenerirt ist. Die vorliegende Broschüre, in welcher der Herausgeber eine gedrängte Uebersicht von Baader'schen Gedanken, Nachweisungen und Erörterungen von Christenthum und Kirche gegeben hat, ist von der Art, daß nicht wohl Auszüge davon oder Referate darüber mitgetheilt werden können. Man muß sie, um sie kennen zu lernen, selbst lesen, eine Mühe, die keinen wahrheitsliebenden Leser reuen wird. So sehr Referent mit Baader's religionsphilosophischer Kritik des Ultramontanismus einverstanden ist, so bedauert er doch, daß er der Reformation, deren Reaction gegen die verweltlichte Kirche „in Revolution umgeschlagen“ sei, nicht die ihr gebührende Gerechtigkeit widerfahren läßt. Hätte er den Geist und die Entwicklungsgeschichte des Protestantismus tiefer erfaßt, hätte er nur wenigstens Schliermacher's Erklärung desselben und seines Verhältnisses zum Katholicismus unbefangen gewürdigt, so hätte er erkannt, daß der Katholicismus die Vorstufe des Protestantismus, dieser die Wahrheit von jenem ist. Und wenn er, welcher in seinen religionsphilosophischen Schriften eine unverkennbar tiefe und reiche Anschauung des Wesens und der Organisation der christlichen Kirche und ihres, obwohl unsichtbaren, so doch allgegenwärtigen Hauptes entwickelt hat, in seiner Polemik gegen den Romanismus auf das Wesen der Kirche zurückgegangen wäre, so würde er der morgenländischen Kirche nicht den Vorzug vor der protestantischen zuschreiben und Bedingungen einer Reformation der römisch-katholischen Kirche, wie „die Kirchenverwaltung durch permanente Synoden in jedem Lande und die Besoldung des Klerus aus dem gesammten Kirchenfonds desselben Landes“, nicht, Seite 48, für

das „Princip der eigentlichen Reformation der christlichen Kirche im Abendlande“ erklären.

Mögen diese kritischen Bemerkungen die wahrheitsliebenden Leser nicht abhalten, nicht nur die vorliegende polemische Broschüre, sondern die gesammte religiöse Philosophie Baader's mit ebensoviel Empfänglichkeit für ihre Wahrheit als mit unbefangener Kritik ihrer Mängel und Irrthümer zu studiren.

Erlangen.

R. Ph. Fischer.

Plath, Missionsinspector, die Erwählung der Völker im Lichte der Missionsgeschichte. Berlin, Schulze. 48 Seiten.

Eine missionswissenschaftliche, theologisch tief fundirte Studie, die manches neue und überraschende Licht auf das große Problem der Dogmatik wirft, das ihr Titel ausspricht. Gegenüber der elementaren, atomistischen Methode, die einzelnen Missionen in ihrem Nebeneinander als singuläre Glieder zu behandeln, versucht der Verfasser, die Mission als ein Ganzes organisch zu verstehen und mit großartig ökumenischem Blicke in die Weiten der Erde und die Fernen der Zeiten den teleologischen Welt- und Reichsplan Gottes in der Geschichte der Mission, die zugleich die Geschichte der Erwählung und Verwerfung der Völker ist, nach seinen allgemeinen Normen und leitenden göttlichen Grundgedanken darzustellen, wie sie sich aus einer eindringenden geschichtlichen Betrachtung ergeben.

Zuerst wird der Schauplatz der Mission nach seinen Grenzen abgesteckt und ein lichtvoller Abriss von der Zerstreuung und Zertheilung der Völker gegeben, wie sie sich von dem Mittelpunkt des Ararat aus in gewaltigen Fluthen über die Erde verbreitet. Sodann wird dem Ararat als der andere Brennpunkt der Weltgeschichte, wo sich ihr Umschwung vorbereitet, Jerusalem gegenübergestellt, der Ausgangsort der Gnadenwege der Mission, und auf dieser Basis eine Skizze der Missionsgeschichte gezeichnet, in welcher namentlich der mächtig umgestaltende, fördernde und hemmende Einfluß der beiden furchtbaren Bewegungen, der Völkerwanderung und des Muhammedanismus, auf die Mission, sowie die große Bedeutung der Entwicklung Amerika's für dieselbe, als des Beginnes der modernen Völkerwanderung, mit überzeugender, verständnißvoller Klarheit gewürdigt wird. Die letzten Kapitel der Schrift besprechen den gegenwärtigen Stand der Mission, wobei das Verhältniß derselben zur Colonisation hervorgehoben wird und die Grundgesetze der Kirchenverbreitung, die unter den vier Gesichtspunkten, dem geographisch-klimatischen, dem chronologischen, dem universalhistorischen und dem ethnologischen, zusammengefaßt werden, — Gesichtspunkte, welche auch die Grundlinien bilden für den Aufriß des zukünftigen Ganges der Verbreitung des Reiches Gottes, wie ihn der Verfasser aus der bisherigen Entwicklung combinirt und mit zuversichtlichen Hoffnungen für ein beschleunigtes Wachsthum der Mission entwirft, als deren letzten und äußersten Posten er Afrika bezeichnet, dessen Missionirung das Signal des anbrechenden Tages des Herrn sein werde.

Aus Vorstehendem dürfte sich zur Genüge die Fülle des reichen und anregenden Inhalts ergeben, den in klarer, durchsichtiger Form diese universale Betrachtung den Missionsgeschichte aus den Augen Gottes, sub specie aeternitatis, bietet.

Dresden.

Meier.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Vanderer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Fünfzehnter Band. Viertes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1870.

Der Brief des Barnabas, namentlich nach Ursprung und Verfasser untersucht ¹⁾

von

Dr. A. Wieselner,
Professor der Theologie in Greifswald.

Die apostolischen Väter, zu welchen auch der Verfasser unseres Barnabasbriefes gerechnet zu werden pflegt, nehmen nicht bloß durch ihren sonstigen Inhalt, sondern schon dadurch unser größtes Interesse in Anspruch, daß sie dem Ende des ersten Jahrhunderts oder dem Anfange des zweiten, also einer Zeit angehören, aus welcher uns verhältnißmäßig nur wenig schriftliche Quellen vorliegen, welche uns über die damaligen Zustände des Christenthums und sein Verhältniß zu unserm biblischen Kanon unterrichten. Es ist daher unser Brief in jüngster Zeit aus verschiedenen Gründen Gegenstand einer sorgfältigeren Untersuchung geworden und wir müssen dem durch seine Schriften über den Alexandriner Philo hierzu besonders vorbereiteten Herrn Professor Müller Dank wissen, daß er in dem unten genannten Commentar eine im Ganzen so eingehende und gründliche Bearbeitung geliefert hat.

Die der Auslegung vorausgeschickte Einleitung, auf welche der in der Auslegung festgestellte vollständige griechische Text unseres Briefes folgt, umfaßt (S. 1 bis 30) die Untersuchungen 1) über die Gattung des Briefes, 2) über Zweck, Inhalt und Eintheilung desselben, 3) über seine Leser, 4) über seinen Verfasser und die Zeit seiner Abfassung, 5) über die Quellen des Textes und endlich 6) über die kritischen Grundsätze bei der Feststellung des Textes. Indem der

¹⁾ Unter besonderer Berücksichtigung des jüngsten Commentars von J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes. Ein Anhang zu de Wette's exegetischem Handbuch zum Neuen Testament, 1869.

Verfasser in §. 1 über die Gattung unseres Briefes spricht, zeigt er, wie auch schon in der ältesten Zeit ein Bewußtsein des Unterschieds unseres Briefes von den kanonischen Schriften in der Kirche lebte, etwa mit Ausnahme des alexandrinischen Clemens, welcher denselben wirklich dem im Neuen Testament erwähnten, von ihm als Apostel bezeichneten Barnabas beigelegt hat. Mit Rücksicht auf diesen altkirchlichen Unterschied will Müller unsern Brief mit Recht auch nicht in irgend einer Weise zum neutestamentlichen Kanon gerechnet wissen und tadelt deshalb die von Murali und Hilgenfeld in ihren Ausgaben der apostolischen Väter gewählten Bezeichnungen. Dieselbe Anschauung hat ihn veranlaßt, auf dem Titel hinzuzufügen, daß sein Commentar ein Anhang zu de Wette's exegetischem Handbuch zum Neuen Testamente sei, mit welchem er übrigens auch den gleichen Verleger theilt. Um die Auslegung unseres Briefes haben sich vor ihm in neuerer Zeit besonders Hefele und Dressel und um den Text Dressel, welcher mehrere Handschriften neu verglichen hat, Weizsäcker, Volkmar, Hilgenfeld und der Verfasser, welche letztere besonders den codex Sinaiticus berücksichtigten, verdient gemacht. Müller hat zugleich die Behauptung Hilgenfeld's, daß die zuletzt genannte Handschrift erst im sechsten Jahrhundert geschrieben sei, S. 25 ff. eingehend widerlegt und die von ihm beibehaltenen üblichen Kapitel des Briefes in Paragraphen eingetheilt, nach welchen wir im Folgenden der Kürze wegen citiren werden.

Durchaus einverstanden sind wir mit Müller darin, daß als Verfasser des Briefs nicht der bekannte Barnabas zu denken und daß er diesem von dem alexandrinischen Clemens wegen seiner allegorischen alexandrinischen Art beigelegt ist, als der Hebräerbrief, das höhere Vorbild des unserigen, dort nicht mehr dem Barnabas, sondern, wenn auch nur seinem Inhalte nach, dem Apostel Paulus zugeschrieben wurde. Mit Recht wird dabei hervorgehoben, daß unser Brief nicht zu den Pseudepigraphen zu zählen ist, da der Verfasser selber sich nirgends als Barnabas, sondern bloß als einen Lehrer der Christen und der Leser des Briefs, Kap. 1, §§. 3 und 8, Kap. 4, §§. 6 und 9, kundgiebt. Aus den angezogenen Stellen und namentlich aus dem ganzen ersten Kapitel, wo er seine persönliche Anwesenheit bei den Lesern hervorhebt, so wie aus Kap. 9 am Schluß erhellt zugleich, daß sein Verfasser den Brief an eine örtlich bestimmte Gemeinde (höchstens einige örtlich bestimmte Gemeinden) gerichtet hat. Der Ausdruck „katholisch“, welchen unser Brief bei Origenes führt,

beweist nicht seine universelle oder auch nur enchkliche Beschaffenheit, sondern nur, daß derselbe in der allgemeinen oder katholischen Christenheit gelesen wurde. Uns scheint derselbe mit Anderen wegen seiner alexandrinischen Art an alexandrinische Christen gerichtet zu sein, wie er denn auch bei den alexandrinischen Vätern, Clemens und Origenes, besondern Anklang gefunden hat. Sein Verfasser war Heidenchrist und seine Leser waren aus früheren Juden und Heiden gemischte Christen, wie auch Herr Müller will. Hier sind schon entscheidend die von diesem S. 13 angeführten Stellen, wonach Verfasser und Leser als frühere Götzendiener, Kap. 16, §. 7 (vgl. S. 4 und dazu später), Kap. 14, §. 5, und falls sie dem jüdischen Gesetz anhängen wollten, als Proselyten, Kap. 3, §. 6, gedacht sind, und wenn vor specifisch heidnischen Lasteru gewarnt wird. Nicht minder beweisend ist die für die Art unseres Briefes auch sonst interessante Stelle Kap. 9, wo bei dem Erweise, daß die Beschneidung für den Christen aufgehoben sei, diese ¹⁾ §. 4 geradezu auf die Belehrung eines bösen Engels zurückgeführt wird, da sie sich auch bei den Götzendienern finde, namentlich auch bei den Aegyptern. Es ist wenig wahrscheinlich, daß ein geborner Jude gerade das heilige Bundeszeichen der Juden auf einen solchen Ursprung zurückgeführt haben sollte. Wenn Abraham dann nach Kap. 9, §§. 7 und 8 bei seiner Einführung der Beschneidung mit den „318“ Knechten, welche er nach 1 Mos. 17, 27. 14, 14 beschnitt, das Kreuz Christi verkündet haben soll, weil die griechischen Buchstaben $\epsilon\eta$, d. h. Jesus, und τ , d. h. ein Kreuz, nach ihrem Zahlenwerth die Summe 318 repräsentiren, so müssen Verfasser und Leser griechisch geredet und nicht die hebräische, sondern die griechische Bibel zur Grundlage gehabt haben. Die allegorische Auslegung ihrer Schriftwerke, namentlich mythologischer Stellen, war bei den Griechen, besonders auch den Philosophen, früher als bei den Juden zu Hause, und bei ihnen hat sie Philo gelernt, und auch Heiden, namentlich Neuplatoniker und Neupythagoreer, beschäftigten sich damals mit der griechischen Bibel, geschweige die Heidenchristen in Alexandrien. Es paßt besonders zu alexandrinischen

¹⁾ Irrig sagt der Verfasser S. 17, daß das alttestamentliche Gesetz überhaupt als das Werk eines bösen Engels betrachtet werde, wogegen er selber zu Kap. 2, §. 6. richtig bemerkt, daß das alttestamentliche Opfer als von Menschen eingeführt ($\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\eta\tau\omicron\varsigma$) angesehen sei.

Referrn, wenn fast im ganzen Briefe die negative wie positive Aufhebung der jüdischen Bräuche im Christenthum gezeigt und Kap. 12 hervorgehoben wird, daß der Messias nicht bloß Sohn David's sei, sondern der Sohn Gottes, wenn es Einige geben soll (Kap. 4, S. 6), welche sagen, daß der Bund der Juden auch der Christenbund sei, und wenn andererseits gegenüber von Doketen die Fleischwerdung des Sohnes Gottes und seine Auferstehung wie die der Seinen Kap. 5. 6 und 7 betont wird. Denn dies weist einerseits hin auf die Anwesenheit von Juden und andererseits auf eine spiritualistische Philosophie, was gerade beides sich in Alexandrien findet. Endlich lassen sich die mancherlei Abweichungen in den Kap. 7 u. 8 rücksichtlich des Sühnopfers am Versöhnungstage und der rothen Kuh erwähnten jüdischen Bräuchen, welche man gewöhnlich als Irrthümer faßt, obwohl sie sich theilweise bei guten Gewährsmännern nachweisen lassen, durch die Annahme, daß hier der jüdische Tempelcultus in Beontopolis wie im Hebräerbriebe berücksichtigt werde, einfach erklären. Hierzu stimmt, daß nach der gelehrten Nachweisung Müller's zu Kap. 7, S. 8 z. B. die anstößige Beschimpfung des verfluchten Bochs am Versöhnungsfeste gerade den alexandrinischen Juden vorgeworfen wurde.

In der jüngsten Zeit ist unser Brief vielfach mit Bezug auf die Evangelienfrage und den neutestamentlichen Canon behandelt. Es werden hier die Hauptmomente des heilsmittlerischen Schlusses des Lebens Jesu ziemlich vollständig angeführt, daß er am Kreuze mit Essig und Galle getränkt, von seinen Feinden verspottet, durchbohrt, an einem Sonntage, der deshalb von den Christen statt des Sabbath's gefeiert werde, auferstanden und dann gen Himmel gefahren sei und von dort in leiblicher Gestalt zum Gericht wie zur Befeligung der Seinigen zurückkehren werde (Kap. 7 und 15). In Kap. 15, S. 9 findet sich, wie Müller gut zeigt, nicht etwa ein Widerspruch mit unseren kanonischen Evangelien, welcher entsteht, wenn man das ἐν ᾧ auch zu dem ἀνέβη εἰς οὐρανὸν construirt, so daß also ausgesagt würde, daß Jesus am Sonntage von den Todten auferstanden und am Sonntage, sei's demselben oder einem späteren, zum Himmel gefahren wäre, in welchem Falle die Acte der Auferstehung und Himmelfahrt, als an demselben Tage geschehen, schon der Deutlichkeit wegen gewiß durch ein τε—καί miteinander verbunden worden wären. Es ist vielmehr zu erklären: „Deshalb auch [weil nämlich

Gott den Anfang¹⁾ des achten Tages zum Anfang einer andern Welt machen will) feiern wir den achten Tag [den Sonntag] in Fröhlichkeit, an welchem auch (*καί*) Jesus von den Todten auferstanden ist, (dies ist der zweite Grund der christlichen Sonntagsfeier) und nachdem er erschienen war, fuhr er auf gen Himmel.“ Der letzte Satz über die Himmelfahrt Jesu soll nicht die christliche Sonntagsfeier begründen, sondern betonen, daß er, nachdem er lebend erschienen war, nicht wieder dem Tode verfiel, sondern gen Himmel fuhr. Es soll durch den hinzugefügten Satz die Auferstehung Christi aus den Todten als eine solche charakterisirt werden, welche nicht wie die Auferweckung anderer Todter, von denen die biblische Geschichte weiß, wieder in ihren Tod ausläuft, sondern naturgemäß mit der Himmelfahrt endet, da über den aus den Todten erweckten Sohn Gottes auch nach Paulus (Röm. 6, 9) der Tod keine Macht hat und er eben in diesem Sinne bei Paulus *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (Kol. 1, 18. 1 Kor. 15, 23, vgl. Offenb. 1, 5) heißt. Der Verfasser unseres Briefes will sagen: Wir Christen feiern den achten Tag oder Sonntag in Freude (*εἰς εὐφροσύνην*), weil er, wie einerseits der Typus des achten Jahrtausends oder des Anfangs der neuen Welt, in welcher die Vergänglichkeit vom ewigen Leben verschlungen ist, so andererseits der Tag der Auferstehung des Herrn aus den Todten ist, als welcher damals den Tod für immer überwunden hat und gen Himmel fuhr und als der im Himmel Lebende uns dereinst an seinem ewigen Leben Theil nehmen lassen wird. Der Christ würde den achten Tag nicht in Freuden begehen, wenn Christus nach seiner Auferstehung wieder dem Tode verfallen wäre. Diese urapostolische Grundanschauung liegt an vielen Stellen des Briefes vor, namentlich Kap. 5 und 12 (vgl. auch 1 Tim. 3, 16). Für eine gewisse Selbstständigkeit des letzten Satzes über die Himmelfahrt Jesu spricht ferner auch, wie Müller, welchem wir aber rücksichtlich Luk. 9, 51 nicht zu-

¹⁾ Der Untergang des Alt (*καταπαύσας τὰ πάντα*) wird hier in unserm Briefe an den Schluß des tausendjährigen Reichs Christi oder Welt Sabbaths als Einleitung der neuen Weltordnung, wie Offenb. Joh. 20, 11 ff., gesetzt. Aehnlich setzt der Verfasser des 4. Buchs Esra 7, 30 jenen an den Schluß des 400jährigen Reichs des Messias auf Erden und vor Beginn der neuen Welt, nur daß der Messias dann gleich den Uebrigen dem Tode erliegt, während Christus nach unserm Verfasser als der Lebendige das Alt in den Tod giebt, um es dann neu er-
stehen zu lassen.

stimmen können, hervorhebt, daß unser Brief sonst mit der bekannten evangelischen Tradition und dem jedenfalls von ihm benutzten, unstreitig bereits griechisch existirenden Evangelium des Matthäus im Widerspruch stehen würde.

Wir wenden uns jetzt zu Cap. 4, §. 14, wo die Worte des Evangeliums Matthäi 22, 14 (20, 16): πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, sogar mit der Citationsformel ὡς γέγραπται eingeführt werden. So lange wir nur noch die lateinische Uebersetzung dieser Worte, sicut scriptum est, besaßen, hielt man diese wohl für einen bloßen Zusatz des Uebersetzers; nach der Auffindung der Sinaitischen Handschrift kann aber ihre Ursprünglichkeit nicht mehr bezweifelt werden. Ist also, wie jüngst wieder Müller schlagend nachweist und man¹⁾ schon früher nicht zweifelte, bei jenen Worten nicht an 4 Esr., sondern an das Evangelium des Matthäus zu denken, zumal die Stellen durchaus nicht gleich sind und das creati in der Stelle 4 Esr., dagegen das κλητοί durch den Zusammenhang bei Matthäus gefordert wird, so wird dieses Evangelium in unserm Briefe nicht nur bereits benutzt, sondern auch durch die gleiche Citationsformel wie die alttestamentliche Schrift als heilige Schrift angesehen. Es ist ein eigenthümliches Zeichen historisch-kritischer Befangenheit, wenn einige Neuere glauben annehmen zu dürfen, daß von dem anti-jüdischen paulinisirten Christen, welcher den Brief des Barnabas verfaßte, zwar das beinahe gleichzeitige pharisäisch-jüdische vierte Buch Esra mit der Formel καὶ ὡς γέγραπται citirt werden konnte, nicht aber die einige Decennien ältere kanonische Evangelienchrift des Matthäus. Wir bemerken dabei noch, daß als Schrift schlechthin oder als heilige Schrift unseres Erachtens nur noch der alttestamentliche Kanon und kein apokryphisches Werk im Briefe des Barnabas, wo so viele Schriftworte benutzt werden, citirt wird. Wenn Kap. 12, 1 4 Esra 5, 5 citirt sein sollte, so ist doch nur der Ausdruck „Prophet“ dafür gebraucht. Es kommen höchstens Kap. 4, §. 3 und Kap. 16, 5 in Betracht, wo man, namentlich in ersterer Stelle das Buch Henoch als Schrift citirt meint. Aber in jener geht das „worüber geschrieben ist“, wie schon die Satzfügung an-

¹⁾ Vgl. auch meine Abhandlung in den Theol. Stud. u. Krit., 1870 S. 2: Das vierte Buch Esra, S. 289 ff. Gegen Volkmar über ἀπὸ τῆς βουφαίας Barnab. 5, vgl. Rüggenbach, die Zeugnisse für das Evangel. Johannis, S. 90.

zeigt, nicht auf das Buch Henoch, da nach *γέγραπται* dann nicht *ὡς Ἐνώχ λέγει*, sondern *ἐν Ἐνώχ* zu sagen war, sondern auf das Buch Daniel, welches ja über das „vollendete Vergerniß“ geschrieben hat, während die Bemerkung „wie Henoch sagt“ sich nur auf die Nähe desselben, das *ἡγγικεν*, bezieht. Nur bei unserer Auffassung erklärt sich auch gleich darauf das Herrn Müller anstößige „der Prophet“ statt „der Prophet Daniel“, da von dem Bestern kurz vorher bereits in dem Terminus „es steht geschrieben“ geredet war. Die zweite Stelle spielt schwerlich auf Henoch Kap. 89, 54. 56 und 66 an, sondern eher auf Micha Kap. 4, 8 (*πύργος ποιμνίου*), vgl. B. 1 und 6, wo namentlich auch von den „letzten Zeiten“ die Rede ist, oder sonst auf eine prophetische Stelle des Alten Testaments, zumal wenn man die sehr freie Citationsweise unseres Briefs berücksichtigt. Mag nun an dieser Stelle auch der Terminus *ἡ γραφή* ausnahmsweise von dem Buche Henoch gebraucht sein, jedenfalls ist hiernach die Frage nach der Abfassungszeit unseres Briefs auch in Bezug auf den neutestamentlichen Canon von dem größten Gewicht, wie sie auch aus anderen Gründen in jüngster Zeit öfter behandelt ist.

Darüber ist unter den Auslegern kein Streit, daß unser Brief nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben ward, da letztere an verschiedenen Stellen, namentlich Kap. 16, §. 5, Kap. 4, §. 14, ausdrücklich vorausgesetzt wird. Ewald und Weizsäcker lassen ihn nun unter Vespasian, Hilgenfeld und Riggensbach unter Nerva, Vücke und Hefele unbestimmter im Anfange des zweiten Jahrhunderts, Volkmar, Tischendorf, Baur, Müller, Lipsius unter Hadrian im J. 119 oder doch noch im Anfange seiner Herrschaft geschrieben sein. Besonders in Betracht kommen hier zwei Stellen, Kap. 4, §§. 4 u. 5, und Kap. 16, §§. 3 u. 4. An der erst genannten Stelle, wo Daniel 7, 24 citirt wird, um zu beweisen, daß die letzten Zeiten, in denen der Verfasser bereits lebt (Kap. 4, §. 9. Kap. 21), gekommen seien, heißt es nun so: „Zehn Königthümer werden über die Erde herrschen und nach (*ὁπισθεν*) ihnen wird ein kleiner König sich erheben, welcher zusammen (*ὅφ' ἐν*) drei von den [zehn] Königen stürzen wird.“ „Gleicherweise“, so wird §. 5 fortgefahren, „sagt Daniel (7, 7. 8) über denselben Gegenstand: Und ich sah das vierte Thier [nach damaliger Auslegung das römische Reich] böse und stark und schlimmer als alle Thiere der Erde und wie aus (*ἐξ*) ihm hervorwachsen zehn Hörner und aus ihnen ein kleines Horn, ein [schädlicher]

Nebenschößling¹⁾ (παρὰφυάδιον), und wie es zusammen (ὅφ' ἐν) drei von den großen Hörnern stürzte.“ Der Verfasser des Briefs schließt mit den Worten: „Hierauf nun müßt ihr merken“. Es sind hier deutlich zehn römische Kaiser zu verstehen, deren drei letzte das kleine Horn, welches nach (ὀπισθεν) und aus (ἐξ) ihnen sprossen wird, oder der elfte Kaiser, bei Daniel Antiochus Epiphanes, hier der Antichrist unter den römischen Kaisern, stürzen wird. Der Sinn dieser chronologisch höchst wichtigen oder vielmehr entscheidenden Stelle wird auf zwiefache Weise verkehrt, wenn man entweder mit Volckmar, um die Abfassung unter Hadrian herauszubekommen, drei weitere Kaiser hinzufügt, also statt elf vierzehn erhält, obwohl durch den Artikel τῶν vor βασιλέων §. 3 und μεγάλων κεράτων §. 4 auf die vorher genannten zehn Könige ausdrücklich hingewiesen ist, oder mit Weizsäcker, welchem Müller gefolgt ist, das letzte Horn trotz des ὀπισθεν, welches das τέταρτος der LXX vertritt, noch zu den zehn römischen Kaisern, und zwar als den letzten oder zehnten, rechnet. Es kann noch fraglich scheinen, wie man die elf römischen Kaiser berechnet, namentlich ob von Cäsar an oder von Augustus; aber das steht nicht mehr zu bezweifeln, daß der elfte in der Reihe der römischen Kaiser, welche jedenfalls nicht später als mit Augustus zu beginnen ist, noch dem ersten christlichen Jahrhundert angehört, also die Abfassung des Barnabasbriefes in das erste, nicht erst in das zweite Jahrhundert zu setzen ist. Rechnen wir nun die zehn römischen Kaiser von Cäsar, wie Weizsäcker will, so ist der zehnte Vespasian, welcher nach ihm auch das kleine Horn sein soll, wofür namentlich geltend gemacht wird, daß die drei Kaiser vor ihm, Galba, Otho und Vitellius, durch ihn schnell beseitigt wurden. Allein abgesehen davon, daß, wie wir sahen, das kleine Horn den elften Kaiser repräsentiren muß, so hat Vespasian nach der Geschichte die beiden Kaiser Galba und Otho nicht beseitigt, sondern fortwährend

¹⁾ παρὰφυάδιον, Diminutiv von παρὰφυάς, Nebenschößling, aber nicht bedeutend, wie man wohl gemeint hat, daß damit ein neuer Stamm ein Kaiserthum begründe, wozu auch das vorhergehende ἐξ αὐτῶν weniger passen würde, sondern den dem Gewächse schädlichen, weil überzähligen, Schößling; vergl. παρὰφυλλίς, der den Weinstöcken schädliche Nebenschößling. Aehnlich wird Antiochus Epiphanes, das kleine Danielische Horn, 1 Makk. 1, 10 ὡς ἀμαρτωλὸς genannt; vergl. auch παρὰφυμένον κέρας Sibyll. III, 400, und zwar ebenfalls vom kleinen Horn.

anerkannt. Auch konnte ein Christ, welchem die Zerstörung des Tempels in Jerusalem nach seiner religiösen Anschauung gar nicht unrecht war, schwerlich darauf kommen, den Vespasian als das kleine Horn und den Antichrist zu betrachten. Ohne Zweifel sind die elf Kaiser von dem christlichen Verfasser wie auch in der Apokalypse von Augustus an, unter welchem Christus geboren ward, berechnet. Es sind die fünf Julier Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, dann die drei Kaiser Galba, Otho, Vitellius und die drei Flavier Vespasian, Titus, Domitian, so daß also sehr passend der greuliche Domitian das kleine Horn und der elfte Kaiser sein würde. Wenn man mit Hilgenfeld nach dem Vorgange von Volkmar (Einleitung in die Apokryphen, II, S. 346) den Vitellius, weil er in Aegypten, wie der nur von hieroglyphischen Inschriften redende Vespasian bewiesen haben soll, nicht als Kaiser anerkannt sei, nicht mitzählt, so würde man bei dieser schwerlich richtigen, auch in keiner apokalyptischen Darstellung jener Zeit sich findenden Zählungsweise den milden Nerva als den elften Kaiser und somit als das kleine Horn erhalten, was natürlich auch nur denkbar wäre, wenn unsere Schrift noch unter Domitian, bevor ihr Verfasser den milden Nerva als Nachfolger kannte, verfaßt wäre. Es paßt dazu ferner nicht, daß das kleine Horn die drei vorhergehenden Kaiser stürzen soll, da Nerva nur den Domitian, nicht auch die beiden vorhergehenden Kaiser, die für den Nachfolger Domitian's, wer er auch sein mochte, nicht in Rechnung kommen können, gestürzt hat und man für die drei Kaiser aus den Flaviern nicht die Dynastie der Flavier überhaupt setzen kann. Bei unserer Deutung des kleinen Horns auf Domitian sind es die Kaiser Vitellius, Vespasian und Titus, welche dasselbe zunichte macht. Den Krieg mit Vitellius, in welchem dieser erlag und Thron und Leben verlor, hat in Rom nach Sueton, Domit. cap. 1, Domitian in Person geführt. Daß er seinen Bruder Titus umbrachte, vielleicht vergiftete, wird auch in dem etwa gleichzeitigen vierten Buche Esra 12, 27. 28 und sonst (Dio Cass. 66, 26. Sibyll. 10, 123 sqq.) berichtet. Ebenso wissen wir, daß Vespasian an einer Krankheit plötzlich verstarb, deren Grund Andere wohl dem Titus, unser Verf. dagegen mit mehr Wahrscheinlichkeit dem Domitian beilegt, so daß dieser wirklich das Ende von drei Kaisern herbeigeführt hat oder herbeigeführt zu haben scheinen konnte, was sich fast von keinem anderen nachweisen läßt. Endlich paßt nach Nero kein römischer Kaiser schon an sich so wie Domitian zum kleinen Horn und Antichrist, da dieser nach den Schriftstellern des Alterthums ein anderer

Nero, ein in höherer Potenz wiederkehrender Nero war, sich noch zur Zeit seines Lebens sogar in Rom als Gott verehren ließ und alle möglichen Schandthaten beging, wie er denn auch von dem etwa gleichzeitigen jüdischen Verfasser des vierten Buchs Esra als das kleine Horn gedacht ist, welches der kommende Messias vernichtet, und Manche den Antichrist der Apokalypse in ihm gefunden haben. Auf ihn passen die Worte unseres Briefes (cod. Sin.) Kap. 2, §. 1: „Da die Tage böse sind und der sie wirkt, selber die Gewalt (ἐξουσίαν) hat“, wo ich das ἐνεργῶν nicht mit Müller und Anderen vom Satan, sondern schon wegen des unbedingt gesetzten ἐξουσία von dem damaligen römischen Gewalthaber erkläre, von welchem oder dem Antichristen auch das ἀνομος, wenn so Kap. 15, §. 5 mit Müller zu schreiben ist, nach 2 Theff. 2, 8, vergl. Jes. 11, 4, zu erklären sein wird. Hiernach ist unser Brief unter dem kleinen Horn Domitian, und zwar wahrscheinlich in den letzten Jahren seiner Regierung, wo er immer mehr wüthete, geschrieben, wozu Kap. 4 (Ende) stimmt, wonach das den Juden besonders durch die Zerstörung Jerusalems zugefügte Elend den Lesern vor Augen (ὅταν βλέπητε) war. Sehen wir nun, ob die Stelle Kap. 16, §§. 3 und 4 auf eine andere Abfassungszeit desselben führt. Es ist auffallend, daß Müller hier mit Volkmar den Anfang der Regierung Hadrian's angezeigt findet, obwohl er das kleine Horn Kap. 4, wie wir sahen, von Vespasian versteht. Denn unstreitig ist nach der Art der apokalyptischen Werke am zuletzt genannten Orte die Stelle, an welcher der Verf. seinem Leser das Zeitverhältniß der Gegenwart zur nächsten Zukunft am deutlichsten kund macht. Namentlich aber kann an beiden Stellen keine verschiedene Zeit gemeint sein und die dunklere ist nach der deutlicheren auszulegen. Am angeführten Orte (§§. 1 und 2) zeigt der apostolische Mann, welcher den sogenannten Brief des Barnabas verfaßte, wie thöricht es war, wenn die Juden ihre Hoffnung auf das Gebäude des Tempels setzten, statt auf ihren Gott, der sie selber zu einem wahren Gotteshause machte, und erweist die Nichtigkeit des irdischen Gotteshauses aus dem Schriftwort Jes. 40, 12. 66, 1. Es wird hierfür, also für die Nichtigkeit des irdischen Tempels und für die Wahrheit des Tempels Gottes im menschlichen Herzen, in §. 3 und 4 ein neuer Schriftbeweis angeführt, indem die Worte der LXX: οἰκοδομηθήσῃ, ὅφ' ὧν καθήρεθης, Jes. 49, 17, von dem Verf. in seiner freien Weise durch ἰδοὺ οἱ κατελόντες τὸν ναὸν τοῦτον αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσιν wiedergegeben werden. Hier soll

nach Volkmar, Müller u. A. die von dem Kaiser Hadrian im Anfange seiner Herrschaft nach Epiphanius gehegte Absicht, Jerusalem und den zerstörten Tempel wieder aufzubauen, ausgesprochen sein. Wenn es gleich im Folgenden heißt, daß die Juden selber und die Diener der Feinde den Tempel wieder aufbauen werden, so soll das von den Bauleuten der Römer, denen Aquila, also ein Jude, vorgelegt sei, verstanden werden, folglich könne unser Brief erst im Anfange der Herrschaft Hadrian's geschrieben sein. Aber wie ist das möglich? Diese Auffassung widerspricht den Worten und dem ganzen Zusammenhange. Nach diesem kann nicht aus jenem Schriftwort der Beweis abgeleitet werden sollen für den Wiederaufbau des äußern Tempels in Jerusalem, welchen, wie wir sahen, der Verfasser ja als schriftwidrig beweisen will. Die Worte sprechen ferner von dem Wiederaufbau des Gotteshauses in Jerusalem, während der Kaiser Hadrian auch nach dem rectificirten Epiphanius durch seine Bauleute nicht dieses, sondern statt desselben einen heidnischen Tempel erbauen wollte. Hat man gesagt, daß die Juden, weil der heidnische Tempel auf derselben Stelle gebaut wurde, damals anfangs an einen mit ihnen gemeinschaftlich zu beschaffenden Wiederaufbau ihres Tempels denken mochten, so ist dies nicht nur eine sehr unwahrscheinliche Vermuthung, da der jüdische Tempelbau gewisse Heiligkeitsbestimmungen und Maße zu berücksichtigen hatte, sondern wird auch durch das unstreitig zu lesende Futurum: „sie werden ihn wieder erbauen“, wo der Wiederaufbau des Gotteshauses ohne irgend welche Beschränkung als Inhalt des prophetischen Ausspruchs selber ausgesagt wird, ausdrücklich widerlegt. Kurz, es ist keinem Zweifel unterworfen, daß, wie auch schon seit alter Zeit behauptet ist, von einem Wiederaufbau des zerstörten Gotteshauses im geistigen Sinne oder in den Herzen der Menschen die Rede ist, an welchem sich nicht nur jüdische, sondern auch Bauleute aus den Heiden (*ὑπηρέται* vielleicht von den bauenden Lehrern, vergl. Kap. 1, §. 5 [*ὑπηρετήσαντί μοι*] und zu dem Bilde 1 Kor. 3, 10 ff.) sich betheiligen. Zur Erklärung von §. 4 diene noch Folgendes. Der Verfasser des Briefes weist die Erfüllung jenes Spruches nach: denn, sagt er, weil sie kriegten, ward er von den Feinden (d. i. den Chaldäern, nicht den Römern) zerstört. Das ist eine Erfüllung des prophetischen Spruches im nächsten äußerlichen Sinne und geht mit Recht auf das *οἱ κατελόντες τὸν ναὸν τοῦτον*, da die Zerstörung Jerusalems durch diese, wenn der betreffende Abschnitt als von Jesaias verfaßt gedacht ist, noch zukünftig war.

Jetzt, so fährt Barnabas fort, werden sowohl sie (die Juden) als auch (*καί*, Sinai.) die Arbeiter (*operarii*, hier Bauleute) aus den Feinden (Heiden, Ephes. 2, 14 ff.) den zerstörten Tempel (nämlich im geistigen Sinne) wieder aufbauen, so daß erst in der christlichen Gegenwart der namentlich durch *αὐτοί* in der zweiten Hälfte des Jesajanischen Ausspruchs vermeintlich angedeutete tiefere Inhalt, wie bei der Schriftauslegung unseres Verfassers öfters, zur vollen Erfüllung kommt. Daß in der christlichen Gegenwart nicht mehr von der Herstellung des äußern Tempels, der äußern Stadt, des äußern Volkes Israels die Rede sein kann, wird dann §. 5 durch ein weiteres Schriftwort bestätigt, das damals erfüllt sei, worauf von §. 6 an der Ort und die Art der zu errichtenden neuen Gotteswohnung behandelt werden. Wir erklären hier die Worte *ζητήσωμεν οὖν, εἰ ἔστιν ναὸς θεοῦ, ὅπου αὐτὸς λέγει ποιεῖν καὶ καταρτίζειν*: „Wir wollen nun untersuchen, wenn es [trotz des in Jerusalem zerstörten Tempels] einen Tempel Gottes giebt, wo er selber sagt, daß man ihn machen und bereiten soll.“ Es wird dann aus Dan. 9, 24 gezeigt, daß es nicht nur einen Tempel Gottes geben, sondern daß man ihn im eigenen Herzen, wo Gott selber Wohnung macht, aufrichten soll. Endlich läßt sich gegen die Abfassungszeit unseres Briefes unter Domitian aus Kap. 12, §. 1, sofern hier 4 Esra 5, 5 citirt sein soll, kein Einwurf erheben; denn einerseits scheint das Citat eher, da sonst ein Hauptbestandtheil: *ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ*, von dem Verfasser des Barnabasbriefes hinzugefügt sein müßte, wie auch Herr Müller für möglich hält, aus einer gemeinschaftlichen älteren Quelle entlehnt zu sein und andererseits würde derselbe recht wohl auch das vierte Buch Esra haben benutzen können, da dasselbe, worüber meine S. 608, Anm. 1, citirte Abhandlung¹⁾ in den Theol. Studien und Kritiken verglichen werden kann, bereits unter Domitian geschrieben ist.

1) Wir benutzen die Gelegenheit, zu bemerken, daß a. a. D. S. 289 durch ein Versehen „im ersten Viertel des zweiten christlichen Jahrhunderts“ statt „im letzten Viertel des ersten christlichen Jahrhunderts“ gedruckt ist und daß uns die S. 284 hypothetisch ausgesprochene Nebenbeziehung des 30. Jahrs Kap. 3, 12., wornach der Barnabasbrief nicht bloß unter Domitian, sondern bestimmter im 90. Jahre seiner Regierung geschrieben wäre, inzwischen zweifelhaft geworden ist.

Studien über die Theologie Melanchthon's.

Von

A. Herrlinger,

Repetenten am Stift in Tübingen.

(Schluß.¹⁾.)

B.

Die Ausbildung des Rechtfertigungsbegriffs unter der Rückwirkung des Osiandrismus.

1. Die letzten Erörterungen haben gezeigt, wie treu im Geiste des lutherischen Systems Melanchthon zu allen Zeiten die Idee der Rechtfertigungslehre aufgefaßt, wie streng er ihre Konsequenzen nach allen Seiten hin gezogen hat. Andererseits hat sich schon früher ergeben, in welchen Punkten die begriffliche Fassung der Lehre geraume Zeit bei Melanchthon hinter dem ursprünglichen Sinne zurückgeblieben war, den Luther's intuitive Mystik für dieses lange mißverstandene Dogma wiedergefunden hatte. Einen wesentlichen Fortschritt bringt nun in diesen Punkten der Kampf mit dem Osiandrismus. Was zunächst Melanchthon's Betheiligung an dem Streite selbst betrifft, so ist sie doch meines Erachtens keineswegs von so untergeordneter Bedeutung, wie sie noch der neueste Biograph Osiander's darstellt²⁾. Nur müssen wir die verschiedenen Erklärungen im Zusammenhang übersehen, welche Melanchthon in der Fortsetzung des osiandrischen Streites, namentlich in dem Handel des Nürnberger Pfarrers Culmann, 1554 gegeben hat. Sie geben einen doch nahezu erschöpfenden Nachweis davon, daß Osiander in dem Bestreben, einen angeblich bisher unbeachteten Lehrpunkt ins Licht zu stellen, denselben so einseitig in den Vordergrund stellt, daß dadurch die ganze Rech-

¹⁾ S. Heft 3, S. 203 ff. — Der Verfasser ist jetzt Diaconus in Böblingen, Königr. Württemberg.

²⁾ Möller, Andreas Osiander, S. 449.

fertigungslehre mit Einschluß jenes Momentes zerstört wird. Osiander will gerade dasjenige Rechtfertigung genannt wissen, was er in der bisherigen, ganz überwiegend durch Melanchthon's Construction bestimmten kirchlichen Gemeinlehre über dieses Dogma vermißt: reale Lebensgemeinschaft mit dem persönlichen Christus. Also erstlich: reale Aneignung Christi, nicht bloß ideale Zurechnung seines Verdienstes. Diese soll erst da eintreten, wo jene vollzogen ist. Hiergegen macht Melanchthon mit vollem Rechte geltend, daß diese Stellung des Rechtfertigungsurtheils, unweigerlich den Rückfall in die Trostlosigkeit des katholischen Empirismus bedinge, Corp. Ref. VII, 896. 898: „Die Heiligen müssen Trost haben und wissen, wie sie Vergebung der Sünde und Gnade haben. Diesen ist dieser Trost fürgestellt, daß sie auch nach der Wiedergeburt für und für Vergebung der Sünden und Gnade behalten um des Mittlers Jesu Christi willen. Was nun folgt, so man diesen Trost aus den Augen läßt, und weist dich zur wesentlichen Gerechtigkeit in dir, das wollte ein Jeder selbst betrachten. Diese Reden: Gerechtigkeit ist dieses, das uns macht recht thun, und novitate justi sumus, sind Reden, die nicht fern von einander sind.“ — Als Lebensgemeinschaft mit Christo muß die Rechtfertigung ferner Mittheilung des ganzen Christus, nicht bloß der Sündenvergebung, d. h. der Früchte seines Erlösungswerkes, sondern auch Erneuerung sein. Mit Recht konnte Melanchthon auch hier repliciren, daß Osiander die Kirchen unrecht beschwere, als reden sie nicht von der Gegenwärtigkeit Gottes in uns, nicht davon, daß der heil. Geist durch den Glauben in die Herzen gegeben wird, welche Verneuerung im ewigen Leben vollkommene Gerechtigkeit sei, VII, 895. VIII, 557. Noch berechtigter aber ist der Einwurf: Wenn Osiander von der Sündenvergebung redet, als wäre sie nichts Sonderliches, wenn er in der justificatio über dem donum die gratia, d. h. die persönliche Aneignung des schuldfreien Kindschaftsverhältnisses vergißt, so zerstört er gerade den specifischen Charakter des christlichen Lebens, daß es ein neues Leben ist, weil es ruht auf der entscheidenden Umwendung aus dem Verhältniß des Sünders in das des Gotteskinds. „Ohne diesen Trost können wir nicht für Gott treten“. VII, 899. Ebendarum wird ohne Festhaltung dieses Wendepunktes im bewußten Personleben des Menschen die inhabitatio Dei zu der vagen, auch den Heiden geläufigen Vorstellung einer allgemeinen Immanenz des Gottesgeistes im Menschen, VIII, 26. Wie richtig Melanchthon hier gesehen, das beweist besonders Osiander

der's *Confessio de mediatore*, in welcher er allerdings im Worte der Sündenvergebung Christus ins Herz einziehen läßt; was ihm aber zuletzt übrig bleibt, das ist die unpersönliche *justitia Christi*, in deren reiner Substanz der Mensch mit seiner Sünde verschwindet, wie „der Tropfen im Meere“, offenbar, weil ihm die *remissio* nur Mittel für etwas angeblich Höheres ist, nicht die Basis des Heilslebens als eines ethisch-persönlichen Verhältnisses zu Gott. Hieran reiht sich noch ein dritter Haupteinwurf, welcher dem dogmatischen Scharfsinne Melancthon's alle Ehre macht. Als Lebensgemeinschaft mit Christus soll nach Osiander die Rechtfertigung eine Selbstmittheilung Christi im Centrum, im tiefsten Lebensgrunde seines Wesens, nicht nur in der Peripherie, in der Wirkung und Erscheinung desselben sein. Melancthon weist nach, was aus diesem Gedanken wird — und noch jedem Mystiker geworden ist —, wenn man ihn dermaßen outrirt, wie es Osiander gethan; das Drängen auf das Centrum mit Beseitigung aller Vermittelung führt zu einem Centrum ohne Peripherie, d. h. einer unethischen Abstraction, das Interesse an dem persönlichen Gottmenschen endigt mit einer radicalen Umgestaltung der Christologie und Trinitätslehre, mit der Auflösung des persönlichen Gottmenschen in eine unpersönliche Kraft. Erstlich verlangt nämlich Osiander: Man soll das Werk nicht höher achten denn die Person; darum soll man nicht sprechen: der Gehorsam Christi wird uns zur Gerechtigkeit zugerechnet, sondern, die Person sei unsere Gerechtigkeit. Aber „es kann die Person ohne die Aemter nicht erkannt werden und soll nicht gering von Gehorsam und Amt gedacht werden, es sei ein äußerlich Leiden, das bald ein Ende gehabt habe. Denn in Christo sollen wir diesen allerheiligsten Willen anschauen und diese tiefe Demuth, damit er den ewigen Vater ehret“, VIII, 558. Die consequente Verfolgung der osiandristischen Einseitigkeit hat dieses Urtheil Melancthon's bestätigt, denn Osiander macht ja gerade das wahrhaft Persönliche in Christo werthlos, wenn das Wesentliche in ihm keine *actio* aut *passio*, sed *essentia*, *qualitas* ist, *Conf. de med. c. 4.* Es ist auch eine bloße Behauptung, daß diese *justitia essentialis humanam naturam perfectam et obedientem facit manatque in nos ex humana natura, tanquam ex capite*, C. de med. 3, wenn doch der einzige vermittelnde Gedanke verleugnet wird, daß das göttliche Leben durch die That des Willens menschliches Werk der Liebe wird. Und wenn nicht eben in dem historischen Versöhnungswerke die Einzigkeit des Gottmenschen erkannt wird, so „bleibt kein

Unterschied der Gegenwärtigkeit göttlicher Natur in Christo und in den Heiligen“, VIII, 284. Endlich hatte es Osiander für „eine sophistische und fleischliche Theologie Philippi erklärt, daß Christus durch seinen heiligen Geist allein in uns wirke, doch also, daß beide im Himmel bleiben, wie die Sonne im Acker und Garten wirkt“. In vorsichtiger Andeutung hatte dagegen Melanchthon schon gegen Osiander selbst bemerkt, wie derselbe in Gefahr stehe, durch sein Drängen auf Beseitigung jeder Vermittelung zwischen Gott und Mensch die trinitarischen Unterschiede selbst werthlos zu machen, VII, 896, und führt dies VIII, 286 weiter aus: „Was nun Osiander von den göttlichen Personen schreibt, das mögen verständige Leser bei sich berathen, als da er spricht: Si libet, adde spiritum sanctum.“ VIII, 556: Die Personen sind nicht vergeblich geoffenbart, haben doch auch die Heiden also gesprochen: es ist keine hohe Tugend ohne Gott. (Ueber die sabellianische Consequenz des Osiandrismus vergleiche Baur, *Disquisitio in Osiandri doctrinam*, p. 20.) Es war nicht scholastische Vorliebe für hergebrachte Formeln, sondern religiöses Interesse für die Reinerhaltung des ethischen Charakters des Christenthums als eines persönlichen Verhältnisses zu Gott, was Melanchthon abhielt, in Osiander's Weise den Christus in uns auf Kosten des Christus für uns in den Vordergrund zu stellen. VIII, 287: „Es soll auch in der Wirkung der Unterschied der Personen erhalten werden. Der Sohn wirkt Trost durch das Evangelium und zeigt den Vater, und wird der heil. Geist vom Vater durch den Sohn ausgegossen und bleibt gleichwohl der Trost und das Vertrauen auf Christum als den Mittler.“

2. Nichtsdestoweniger hat auch Melanchthon's Theologie durch den osiandristischen Streit eine nicht zu verkennende Weiterbildung erfahren. Man darf gewiß im Interesse der Selbstständigkeit des Reformators daran erinnern, daß derselbe eben erst im Laufe der fünfziger Jahre zu systematischen Darstellungen der Glaubenslehre gekommen ist. Da mußten sich ihm ganz von selbst manche Lücken der bisher erreichten Begriffsbildung aufdrängen, welche sich bei der zerstückelnden Methode der loci verborgen hatten. Aber veranlassende Ursache dieser Ergänzung, richtiger dieser Vertiefung des Schulsystems in den Vollsinn der religiösen Originalproductionen Luther's, Anstoß hiezu gab jedenfalls der osiandristische Streit. — Für die Voraussetzung der Rechtfertigungslehre, für die Lehre von der Veröhnung, hat Thomasius schon in den Programmen de obedientia

Christi activa, dann in der Christologie den eben behaupteten historischen Zusammenhang klar bewiesen. Zur Aufstellung des Begriffs vom thätigen Gehorsam war man genöthigt, sobald eine für das kirchliche System unbrauchbare Definition der *justitia Christi* an die Vertheidiger jenes Systems die Aufgabe stellte, an die Stelle derselben eine richtige Inhaltsbestimmung dieses Begriffs zu geben, der ihrem Lehrbegriffe nicht viel mehr als eine conventionelle Formel gewesen war. Der hiedurch sollicitirte Fortschritt konnte nur in der Aufnahme des Gedankens von Luther bestehen, daß für die Werthbestimmung des Erlösungswerkes der Begriff der Verwirklichung einer vollkommenen Lebensgerechtigkeit, sündloser Vollkommenheit im Gebiet und unter den Bedingungen menschlichen Daseins ein dem Begriffe der Sühne nicht irgendwie untergeordneter, sondern vollkommen gleichberechtigter Ausdruck sei. Dieser Begriff scheint mir aber keineswegs bloß der lutherischen Schule anzugehören¹⁾. In der Schule Melanchthon's finden wir ihn bei Justus Menius, vergl. Thomasius, II, 9 ff.; Ritschl in *Jahrb. f. D. Theologie*, 1857, S. 815. Aber auch bei Melanchthon selbst treffen wir ihn klar herausgearbeitet. Es ist gewiß richtig, was Frank, *Theologie der F. C.* II, 35, nachweist, auch nach Melanchthon hat die *obedientia activa* zunächst die Bedeutung, dem Leiden Christi den Charakter freiwilliger Hingabe, eines gottgefälligen Opfers, einer Sühne zu verleihen, die poena zur placatio zu machen. Enarr. symb. Nic. XXIII, 339: In poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae. Aber hierin geht die Bedeutung der vollkommenen Gesetzeserfüllung Christi nicht auf. Schon Schenkel, *Wesen des Protestantismus*, I, 281 (1. Aufl.), weist auf eine Stelle hin, in welcher der Standpunkt der leidenden Genugthuung weit überschritten sei, ohne jedoch mehr als diese Andeutung zu geben. Es heißt Post. XXV, 175: Quomodo implet Christus legem? Quatuor modis, primum sua ipsius obedientia, nam lex non frustra fuit edita. Et oportuit esse hominem, qui satisfaceret legi. Id praestitit Christus, qui solus in genere humano perfecte et integro servavit legem. Secundo derivata in se poena, quae debuit esse pretium pro aliis. Tertio legem restituendo in nobis; recipimur enim propter ipsum gratis, sed recipimur non, ut maneamus in peccatis, sed ut restituantur in nobis justitia et vita

¹⁾ S. Thomasius de obed. act. I, 23.

aeterna. Quarto legem docendo, interpretando. Hier gehören der erste und dritte Gesichtspunkt offenbar ganz anderen Gedankenreihen an als die herkömmlichen Begriffe des zweiten und vierten Satzes. Jene werden denn auch in einer inneren Verbindung mit einander stehen. Es ist gewiß bemerkenswerth, wie der in der flacianischen Entwicklung der obed. act. so störende Gedanke hier ganz fehlt, es könne dieselbe uns zugerechnet werden, weil Christus sie für seine Person nicht schuldig gewesen sei. Melancthon constatirt ja eben, daß in Christo ein Mensch, also ein zur Gesetzeserfüllung verbindliches Subject, vorhanden sei, welches das Gesetz erfüllt hat. Fragt man nun, welchen Werth dies in Gottes Augen hat, so liegt die Antwort in dem Satz: quia lex non frustra fuit edita, d. h. weil dadurch der gottgeordnete Zweck der Menschheit — dies ist ja das Gesetz, nicht ein bloßer liber poenitentialis — seine urbildliche Erfüllung gefunden hat. Und fragt man weiter: wie kommt uns dieser vollkommene Gehorsam zu Gute, so ergibt sich die Antwort aus der Combination von 1 und 3: einmal dadurch, daß in ihm eine gottgefällige Lebensthat in die Menschheit eingetreten ist, welche auch in uns thatbegründend wirkt; sodann aber auch ideal, in mente Dei, sofern nunmehr das Wohlgefallen Gottes auf der Menschheit ruht, weil in jener urbildlichen Verwirklichung des gottgeordneten Zweckes der Menschheit die productive Causalität der allgemeinen Verwirklichung jenes Zweckes gegeben ist. Wie wenig dem Reformator die Anschauung von dem organischen Zusammenhange Christi als des Gattungshauptes mit der Menschheit fremd war, das beweist u. A. sein Votum in der durch Oslander angeregten Frage: An Christus missus fuisset, si homo non esset lapsus. Cons. lat. II, 369: Argumenta multa sunt non levia, quæ movent, ut existimandum sit τὸν λόγον assumpturum humanam naturam, etiamsi homo non esset lapsus, quia propter hunc filium Deus condidit aeternam ecclesiam. Der spezifische Unterschied von allem Osianismus bleibt dabei die entschiedene Ueberordnung des idealen Moments über das reale, d. h. die Erkenntniß, daß dieses Heilsbewußtsein nicht ruht auf dem Maße unseres realen Zusammenhanges mit Christo, auf dem Grade der jeweilig in uns zu Stande gekommenen justitia Christi, sondern auf der in Gottes Rechtfertigungsurtheil definitiv gesetzten Beziehung der justitia Christi auf uns, darauf, daß Gott uns in Christo wohlgefällig anschaut, damit jener reale Zusammenhang sich mehr und mehr verwirkliche. Dieser Sinn der justitia

Christi, die in ihm enthaltene Ergänzung des Satisfactionsbegriffs wird für Melanchthon durch nachstehende Stelle sicher constatirt: Praef. in II. ep. ad Corinth., XV, 1199 sq.: Nihil gloriosius est, quam justitia Dei, i. e. quoddam placens Deo et congruens cum voluntate Dei. Filius est sine peccato, non novit peccatum, sed et essentia est justus et habet deinde obedientiam perfectam, qua se subicit aeterno patri assumpta humana natura et hac obedientia legi satisfacit et solvit *λύτρα* pro nobis. Cum ipse justus sit justicia Dei, id nobis tribuit imputatione, postea etiam consummatione. Hiernach ist zu erklären Post. XXIV, 242: Ipse subicit se legi, i. e. implet legem pro nobis, videlicet non tantum officiis legalibus et obedientia sua, quae est plena et perfecta, sed etiam recipiendo in se maledictionem et poenam, quam nos eramus meriti. Daß es die im osiandristischen Streite in Fluß gekommenen Gedanken waren, welche hier auf Melanchthon einwirkten, beweist obige Erklärung von 2 Cor. 5. Dieselbe setzt sich ja ganz unverkennbar mit dem damals zuerst in Kurs gesetzten Ausdruck *justitia essentialis* auseinander und sucht ihn dadurch kirchlich brauchbar zu machen, daß sie die obedientia Christi als die Erscheinung, aber als die nothwendige, durch die Begriffe des Willens und des Gesetzes bedingte Erscheinung jener wesentlichen Gerechtigkeit nachweist. Auch die Acten jenes Streites beweisen diesen Zusammenhang. Schon VII, 896 weist darauf hin, daß durch Eines Gehorsam Viele gerecht werden, allerdings „durch den Gehorsam, darin er ein Opfer für uns geworden ist“. Aber daß es sich in dem Begriffe des Gehorsams nicht bloß um eine Beziehung zu dem verdamnenden Strafurtheil des Gesetzes, sondern um eine Erfüllung seiner positiven Forderungen handelt, tritt schon VIII, 288 hervor: Darauf wirkt er Gehorsam, d. h. Gerechtigkeit, nicht daß die Person Vergebung der Sünden habe und gottgefällig sei, sondern darum, daß derselben Gleichheit mit Gottes Gesetz anfahe. Und VIII, 581 treten dann beide Begriffe selbstständig neben einander: nos propter obedientiam et propter mortem seu sanguinem justificari. — Dagegen ist es merkwürdig, wie wenig der starkaristische Streit auf die Weiterbildung der melanchthonischen Versöhnungslehre, namentlich aber die Christologie hingewirkt hat. Man könnte das hieher gehörige Gutachten XXIII, 88 f. füglich eine Antweisung nennen, die verbale Idio-
mencommunication richtig zu handhaben; sonst enthält es eigentlich nur einen bemerkenswerthen Satz, aus dem allerdings hervorgeht,

wie Melanchthon selbst das Bedürfnis fühlte, den positiven Lebensgehalt der Person Christi ins Licht zu stellen, nicht nur das einmal geschlachtete Sühnopfer, sondern den ewig wirkenden König der Gerechtigkeit in ihr zu schauen. S. 97: *Mediator, rex, salvator non tantum intelliguntur de natura patiente et moriente, sed de persona victrice. Sicut personam victricem comprehendit promissio: semen mulieris conteret caput serpentis. Conterit haec persona non tantum merito in passione sed etiam quia vincit mortem in suo corpore et in nobis et restituit in nobis vitam et iustitiam aeternam.* „Daß nun dieses praktische Postulat des Heilsbewußtseins so wenig auf eine einheitliche Gestaltung der Lehre vom Werk Christi und auf eine Neugestaltung der Lehre von seiner Person eingewirkt hat, beweist eben nur, wie sehr Melanchthon es liebt, den speculativen Fragen aus dem Wege zu gehen, wie wenig er das Bedürfnis fühlt, die höchsten und tiefsten Gegensätze mit dem Gedanken und der denkenden Intuition zusammenzuknüpfen und die Einheit einer Alles beherrschenden und organisirenden Idee zu suchen“ (Vanderer a. a. O. S. 189).

3. a. Immerhin werden jedoch die vorhandenen Elemente ausreichen, um eine zusammenhängende Construction der melanchthonischen Rechtfertigungslehre in ihrer weiter entwickelten Gestalt zu versuchen. — Vor Allem läßt sich Melanchthon durch Osiander's Verschiebung des eigentlich in der Rechtfertigungslehre fraglichen Punktes nicht von seiner ursprünglichen richtigen Fragestellung abbringen. Daß das christliche Heil auch ethische Erneuerung in sich schließe, das war ja selbstverständlich, eben deswegen aber konnte und durfte der kirchliche Protestantismus über dieser nie verleugneten Erkenntniß die Hauptfrage nicht vergessen, die Frage, die ihm selbst sein Dasein gegeben, die Frage, wodurch die unberrückbare Heilsgewißheit, „der Trost der Gewissen“, begründet und erhalten werde, welchen die Reformation der Christenheit als eine lange vorenthaltene Segnung verheißen hatte. Und die Vertreter des kirchlichen Systems hatten ein Recht, darauf zu beharren, daß eben dies das Gut gewesen, um welches es auch dem Apostel Paulus zu thun gewesen, daß er mit seiner Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben nichts Anderes gemeint habe als einen Aufschluß über die Art und Weise, wie der Sünder in das Alles entscheidende, Alles befassende Verhältniß des begnadigten Gotteskinds eintreten könne. Die *justitia*, welche Paulus als ein Geschenk der Gnade dem Glauben verheißt, muß nach wie vor defi-

nirt werden als das Verhältniß des justus = Deo acceptus. Enarr. epist. Pauli ad Rom. von 1554, XV, 815: Cum tua mens angitur, an sis justus, non hoc principaliter quaeritur, quae sint in corde qualitates. Immo vero cernis etiam magnam esse immunditiam cordis, sed hoc quaeritur, an sis acceptus Deo, an Deus tibi remiserit peccata. Est igitur principalis significatio vocabuli Justus in hac quaestione acceptus Deo ad vitam aeternam. cf. VII, 896. VIII, 284. 561. 555. Ihrem Inhalt nach ist also die justitia Dei, d. h. die Gerechtigkeit, welche Gott uns schenkt, XV, 826, remissio, reconciliatio et vivificatio. Die Frage nun, worauf dieses Verhältniß sich gründet, wie auch das Bewußtsein, in ihm zu stehen, faßt Melanchthon in eine ganz concret-praktische Form, VIII, 555: Ob Joph von wegen seiner Tugenden vor Gott gerecht, d. h. gottgefällig sei und Vergebung der Sünden habe, oder von wegen der Inwohnung oder von wegen des Gehorsams Christi. cf. VIII, 26. Die erste Antwort ist in der Controverse mit dem Katholicismus als falsch erwiesen, die zweite in der mit dem Osiandriismus: die Einwohnung Christi kann nicht der objektive Grund des Gnadenverhältnisses sein, da sie ja selbst nur unter der Voraussetzung desselben, also als seine Folge gedacht werden kann. Auch subjectiv kann der Grund unseres Heilsbewußtseins nicht das Sein Christi in uns sein, das ja stets nur eine relative Größe ist, sondern einzig die historische Lebensthat Christi ist es, auf welcher die Erschließung jenes Gnadenverhältnisses und demgemäß auch das Vertrauen, in ihm zu stehen, ruhen kann. VIII, 583: Non est inhabitatio, nisi fide accepta sit consolatio. Deshalb 555: Der Glaube und das Vertrauen ist auf den Herrn Christum gebaut und auf den Gehorsam als die Ursache, darum dich Gott gerecht spricht, nicht auf die folgende Wirkung. Aber jene historische Lebens- und Leidensthat Christi kann jene Wirkung nur haben, wenn Gott sich durch dieselbe bestimmen läßt, uns sein Wohlgefallen zuzuwenden. Dieser einfache Gedanke kleidet sich nun entsprechend der paulinischen Begriffsentwicklung in die bildliche Form eines Rechtspruches. Es ist ganz natürlich, daß hierbei eine Incongruenz von Form und Inhalt entsteht, wenn ein Gnadenact in die Form eines Rechtspruches sich kleidet, aber durch das Incongruente, Paradoxe der Form muß ja der Inhalt umso mehr in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit hervortreten, wofern nur das Bewußtsein aus der Darstellung selbst hervorleuchtet, daß es sich um eine bloße Form handelt, die dem

Gedanken relativ äußerlich ist. Und dies Bewußtsein finden wir nun bei Melanchthon entschieden mehr als bei späteren Dogmatikern. Es zeigt sich dies darin, daß Melanchthon jene Form des Rechtspruchs gar mannichfaltig variirt. Am einfachsten, nämlich ohne Beiziehung des Begriffs einer Gerechterklärung, Gerechtschätzung, heißt es z. B. XV, 895: *imputari nobis obedientiam mediatoris, propter quam habemus remissionem et acceptationem.* cf. XXIII, 452. 178. Anderwärts verwendet Melanchthon den im osiandristischen Streite zu Ehren gekommenen Gedanken, daß das christliche Heil doch nicht eine bloße Uebertragung fremder Leistung, sondern eine persönliche Lebensgemeinschaft mit Christus ist. Dann bestimmt sich der Inhalt des Rechtfertigungsurtheils dahin, daß Gott diese heilvolle persönliche Einigung des Gläubigen mit Christo — nicht etwa als vorhanden nur anerkennt, — sondern im Rathschluß seiner zukommenden Gnade ideal für uns begründet, Christum uns zueignet und in ihm die ganze Fülle des Heils. Die eine Form, in welcher dieser Gedanke auftritt, möchte ich eine Accommodation an den gesetzlichen Standpunkt nennen, ähnlich der früher entwickelten Form des Imputationsbegriffs, aber nicht identisch mit ihr. Das Vorurtheil des gesetzlichen Standpunktes ist immer dasselbe: Gottgefällig können wir nur durch eine gottgefällige Beschaffenheit werden. In formeller Accommodation an diesen Standpunkt kann nun gesagt werden, XXII, 333: „So ist nun in diesem sterblichen Leben die Gerechtigkeit vor Gott, damit wir gottgefällig sind, die Gerechtigkeit des Herrn Christi, welche uns zugerechnet wird, Röm. 5, 19. Also sind wir mit fremder Gerechtigkeit bekleidet; obgleich unsere Natur selbst Gott noch nicht gleichförmig ist, so ist doch der Mittler in seinem ganzen Gehorsam Gott gleichförmig und deckt unsere Sünden mit seiner Gerechtigkeit.“ Aehnlich Exam. ord. XXIII, p. LII: „Es wird uns des Herrn Christi Gerechtigkeit zugerechnet, daß wir gottgefällig sind, darum daß sein Gehorsam und Leiden für uns die Bezahlung ist.“ Aber es heißt dann auch wieder ganz einfach, Post. XXIV, 580: *quod simus iusti non propter nostram iustitiam sed quod simus dilecti in dilecto, id est iusti propter obedientiam filii in hac vita.*

b. Der identische Gedanke in allen diesen Formen ist, wie besonders die letzte Stelle zeigt, kein anderer als der: unser Verhältniß der *iustitia* ruht darauf, daß Gott uns in Christo und deswegen wohlgefällig anschaut; das Verhältniß der Gerechtigkeit ruht auf dem

Rechtfertigungsurtheil, das *justum esse* auf dem *justum reputari*. Hier erhebt sich nun aber erst die Hauptschwierigkeit, auf welche meines Wissens zuerst Ritschl¹⁾ und Dorner²⁾ zur Kritik der lutherischen Rechtfertigungslehre hingewiesen haben. Es ist die Frage nach dem „objectiven Verhältniß von Rechtfertigung, Wiedergeburt und Bewußtsein der Rechtfertigung“ oder nach dem zeitlichen Verhältniß der *fides justificans* und des göttlichen Rechtfertigungsurtheils. Für die lutherische Dogmatik schon seit Chemnitz stellt sich dieses Verhältniß so: das Rechtfertigungsurtheil in foro Dei wird in einem einzelnen Zeitmoment an einem bestimmten Stadium das zeitlich sich entwickelnden *ordo salutis* gefällt (nicht etwa bloß dem Glauben insinuirt), nämlich dann, wenn die *fides specialis* im Herzen des Sünders sich entwickelt hat. Chemnitz, loci, Frankfurt 1690, II, 233: *Primo conscientia peccatoris per legem sistitur coram judicio Dei, accusatur, convincitur; 2. cor hoc modo contritum anxie circumspicit, an et quomodo possit a lata sententia damnationis liberari; 3. Deus, qui dives est misericordia, proposuit propitiatorium in sanguine Christi, et qui supplices confugiunt ad thronum gratiae, illos absolvit a lata sententia damnationis et imputatione justitiae filii sui, quam apprehendunt, justos pronunciat.* Bei dieser Fassung ergibt sich ein vitiöser Zirkel, der objectiv sich so formulirt: „Die *justificatio*, das Urtheil Gottes über den Sünder, ist als Grund und Voraussetzung der *regeneratio* zu denken. Nun ist die Bedingung der *justificatio* der Glaube. Der Glaube aber wird erst durch die regenerative Kraft des heil. Geistes hervorgebracht“. Ritschl a. a. O. S. 827. Die neuere Dogmatik hilft sich hier vielfach dadurch, daß sie unter Wiedergeburt eben nur die Setzung neuer Selbstthätigkeit versteht, die dem Rechtfertigungsurtheil aber vorangehenden soteriologischen Stadien bis zur Setzung der reinen Empfänglichkeit (*fides salvifica*) der *gratia praeveniens* zuweist. Damit ist die formale Consequenz gewahrt, aber das Beste in der Bekehrung des Menschen unabhängig von der Rechtfertigung geschehen, und jene Distinction ist dazu schwerlich haltbar, da im Geistigen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit gar nie von einander getrennt werden können. Mußte doch selbst die F. C. anerkennen, daß die *fides nunquam* auch in *justificatione* — *est sola*. Eine

1) Jahrb. für deutsche Theologie, 1857, S. 799.

2) Geschichte der protestantischen Theologie, S. 579 ff.

andere Schwierigkeit hebt Dorner ¹⁾ mit Berufung auf Burk hervor, vgl. Burk, Rechtfertigung und Versöhnung, S. 70: Wenn mich Einer fragte: warum bist du bei Gott in Gnaden? müßte ich antworten: Darum, daß ich glaube, und wenn man mich fragte: warum glaubst du, daß du bei Gott in Gnaden bist? müßte ich weiter nichts zu sagen als: Ich glaube es darum, weil es in der That so ist und ich bei Gott in Gnaden bin. Burk weist hier auf die Schwierigkeit hin, welche sich aus der üblichen Stellung des Glaubens zum Rechtfertigungspruche für den schon im Gnadenstande Befindlichen ergibt. Noch deutlicher tritt die Verlegenheit hervor, wenn wir uns einen Sünder denken, der durch das Rechtfertigungsurtheil erst in den Gnadenstand übertreten soll. Derselbe wird nicht gerechtfertigt, wenn er nicht (wenigstens im logischen Sinne) zuvor glaubt, daß das Verdienst Christi und damit die hiedurch erworbene Versöhnungsgnade, also eben der Inhalt des Rechtfertigungsurtheils ihm gehöre. Jede Antwort, welche auf diese Schwierigkeit gegeben werden mag, kann unter den Voraussetzungen der lutherischen Dogmatik des siebzehnten Jahrhunderts nur entweder den Glaubensbegriff oder die Bedeutung des Rechtfertigungsurtheils abschwächen. Ersteres ist der Fall bei Preuß ²⁾, nach welchem der als Bedingung der Rechtfertigung geforderte Glaube nur in der Ueberzeugung besteht, daß Christus uns erlöst hat. Das ist einfach eine Reduction der *fides salvifica, specialis*, auf die *fides generalis*. Das Letztere kann ich nicht umhin, wenigstens nach der einen Seite hin, bei Thomafius zu finden. Christologie, III, 2, 193, schreibt er: Indem nun Gott den Menschen in diesem Zusammenhange, in dem er mit Gott steht (nämlich im Glauben steht), anschaut, schaut er ihn nicht, wie er seiner natürlichen Beschaffenheit nach ist, sondern Christum sieht er in ihm und ist mithin die göttliche Anschauung, auf der die Zurechnung beruht, keine leere Imagination, sondern eine vollkommen wahre Intuition, weil sie ein persönliches Verhältniß auch des Menschen zu Christo zu ihrer Voraussetzung hat. Das ist nun allerdings ein *judicium secundum veritatem*, aber auch nicht mehr als „die exponirende Analyse der im Glauben schon vorhandenen Identität des Subjects mit Christus“, was die zeitliche Rechtfertigung im reformirten System ist, ein Facitziehen aus der bereits in der Glaubensschaffung geschehenen

¹⁾ Zwei Kirchentagsvorträge, 1867, S. 11.

²⁾ Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, S. 27.

Union mit Christus, nicht aber ist sie auf diese Weise die „göttliche Synthese des Glaubens und der Genugthuung, des Sünders und Christi“, und damit der eigentliche principielle Gnadenact, was die Imputation nach der lutherischen Anschauung sein soll; sie ist nicht, wie sie nach Thomafius selbst sein soll, S. 192, der applicative Vollzug der objektiven Heilsvermittlung an dem Einzelnen, sondern die göttliche Anerkennung und Bestätigung des bereits geschehenen Vollzugs. Denn ein Mensch der in persönlichem Verhältniß zu Christus schon steht, der ist offenbar schon im Besitz der objektiven Heilsvermittlung. Ich bin nun weit entfernt, zu verkennen, daß der Moment, da ein Sünder die rettende Hand des Erlösers ergreift, bedeutsam ist auch in Gottes Augen, Luc. 15, 7. Daß die den Sünder rechtfertigende Gnade zu dem gläubigen Schächer anders sich stellt als zu dem *ἀνὴρ δίκυχος*, daß dem Bekenntniß, dem Gebet des Glaubens auch von Gottes Seite die Bestätigung, die Versicherung entspricht: dir sind deine Sünden vergeben. Aber die innerste Wurzel, die tiefste Bedeutung des Rechtfertigungsurtheils kann nicht bestehen in jener Versicherung, in einer bloßen Ratihabition eines schon vorhandenen, die eigentliche Entscheidung über Leben und Tod schon in sich selbst enthaltenden Verhältnisses. — Diese Bemerkungen werden es wohl rechtfertigen, wenn wir auch Melanchthon's Rechtfertigungslehre darauf ansehen, wie sie sich zu dieser Schwierigkeit stellt. Es lassen sich aus allen Zeiten Stellen genug bei ihm nachweisen, wonach die Bildung des freisprechenden Urtheils in mente Dei zu ihrer Voraussetzung das actuelle Vorhandensein der fides salvifica hat. So die zusammenhängende Beschreibung des Vorgangs der justificatio, vgl. loci von 1535, XXI, 421: *Mens per terrefacta agnitione peccati statuere debet remitti sibi peccata gratis propter Christum. Cum hoc modo fide se mens erigit, donatur remissio peccatorum et reconciliatio.* XV, 501: *Evangeliū jubet statuere, quod propter mediatorem certo nobis donetur remissio peccatorum. Cum hac fide nos erigimus, consequimur remissionem peccatorum et reputamur justi;* vgl. loci von 1543, S. 213, von 1546, S. 237, XV, 510, Basler Ausgabe, 2, 189. Dabei tritt dann jenes widersprechende Verhältniß der Begriffe Glauben, Rechtfertigung und Wiedergeburt offen hervor, wenn in diesem Zusammenhange, wo der Glaube bereits als Voraussetzung der Rechtfertigung gedacht ist, constant fortgefahren wird, XV, 511: *Cum justificatione conjuncta est donatio spiritus sancti, qui non*

tantum unam virtutem, fidem, sed etiam ceteras inchoat. Dabei ist jene Auskunft von Breuß durch alle die Stellen abgeschnitten, wodurch die Bedingung der Rechtfertigung in der Ueberzeugung besteht, daß die durch die Erlösung ermöglichte Sündenvergebung dem Subject real mitgetheilt werde. Ap. 68, 45: haec igitur fides specialis, qua credit unus quisque sibi remitti peccata propter Christum, cf. 131, 216. 172, 60. Corp. Ref. XV, 514: Misericordiam fide apprehendimus seu agnoscimus et nobis accommodamus. Auch aus der letzten Periode melanchthonischer Dogmatik könnten wir Stellen genug aufreiben, welche ganz so klingen, als erfolgte die göttliche Imputation und die mit ihr gegebene Sündenvergebung erst dann, wenn der Mensch glaube, daß sie erfolge. Der These Oslander's, daß die Sündenvergebung schon in der vollbrachten Versöhnung für Alle gesetzt sei, nur nicht der positive Act der Gerechterklärung, stellt Melancthon den sehr entschiedenen Satz entgegen: Horribilis impietas est dicere, omnibus hominibus, etiam non credentibus, remissa esse peccata. Tum primum remittuntur homini peccata, quum fide statuunt sibi remitti illa propter mediatorem, VIII, 580. XXIII, 451. Auch der Zusammenhang des Rechtfertigungsurtheils mit der Wiedergeburt bleibt derselbe. XXI, 742: Cum Deus remittit peccata, simul donat spiritum sanctum inchoantem novas virtutes. Repet. conf. Aug. 28, 385: Cum voce legis mens perterrefacta est, audiat promissionem evangelii propriam de filio Dei et statuatur sibi remitti peccata. Hac fide cum erigitur, certum est donari remissionem et imputationem iustitiae et Christum in nobis efficacem esse. Ferner sind in Betracht zu ziehen die objectiven Factoren des zeitlichen Heilsprocesses, die Gnadenmittel. Es ist bekannt, wie der erste anstößige Punkt der melanchthonischen Dogmatik eben der war, daß die Buße nur durch das Gesetz entstehen sollte. Wir dürfen nun nicht vergessen, daß sich damit späterhin eine andere Betrachtungsweise kreuzt, wonach auch das Evangelium eine praedicatio poenitentiae ist. Aber vorherrschend bleibt doch der Gesichtspunkt, daß es die Schrecken des Gesetzes sind, wodurch die Buße zu Stande kommt. Darunter konnte sich nun die Erkenntniß verbergen, daß es dennoch die Gnade ist, die auch in den terrores conscientiae wirkt, und wenigstens in der Darstellung der Schein entstehen, als wäre der Mensch vor dem Aufleuchten der fides justificans nur ein Object des göttlichen Zornes, als ginge auch in mente Dei erst mit der Entstehung jenes

subjectiven Zustandes eine dem Sünder günstige Umänderung vor sich. Dem entspricht die ganz constante Bezeichnung des Evangeliums als Verheißung. Stellen, welche besagen würden, Gott verheiße uns im Evangelium, er werde uns gnädig sein, unter der Bedingung nämlich, daß wir glauben, habe ich allerdings in den späteren Schriften Melanchthon's nicht gefunden. Der natürliche Wortsinne dieses Ausdrucks, welcher für den Empfang der Gnade erst in die Zukunft verweisen würde, ist durch den Zusammenhang immer ins Gegentheil umgebogen. Aber einen irreleitenden Schein hat dieser Ausdruck immer und derselbe wird dadurch nicht beseitigt, daß Melanchthon mit Hülfe desselben die Identität der Heilsgnade im Alten und Neuen Testament beweist. Also in der theoretischen Ausführung des *ordo salutis*, soweit man von einer solchen bei Melanchthon schon reden kann, bleibt die Stellung des göttlichen Rechtfertigungsurtheils eine schiefe, mindestens unklare. (Für die Erklärung dieser Thatsache kann ich in der Kürze auf Ritschl verweisen.) Aber über die Tendenz der melanchthonischen Rechtfertigungslehre kann man meines Erachtens doch nicht im Zweifel bleiben. Sie geht entschieden dahin, das Gnadenurtheil Gottes über den Sünder als die „überzeitliche Grundlage für den ganzen Heilsproceß“ festzuhalten, auf Grund dessen Gott die Gnade Moment für Moment mittheilen will, das also durch den Glauben nur angeeignet, nicht aber hervorgerufen werden kann. Man erinnere sich vor Allem an jene schon in den loci von 1521 so significant hervortretende Unterscheidung von *gratia* und *donum*, von denen die erstere als *favor*, „quo Deus Christum complexus est et in Christo et propter Christum omnes sanctos“, alles subjective Innewirken Gottes im Menschen erst ermöglicht. In späteren Schriften wird allerdings diese *gratia* ganz in den zeitlichen Heilsproceß hereingezogen, sofern das Wort erklärt wird: *acceptatio promissa propter Christum, cum qua conjuncta est donatio spiritus sancti*, XV, 511. XXI, 423. Aber es treten andere Gedanken entschieden hervor, welche den ursprünglichen Sinn der Lehre sicherstellen. Sobald die Doctrin zu einer gewissen Consistenz gelangt, zeigt die constante Erklärung des *sola fide* deutlich, daß damit nicht eine Bedingung für das objective Zustandekommen des göttlichen Gnadenurtheils, sondern nur für die subjective Aneignung desselben zu persönlichem Besitze, nicht eine *causa impulsiva minus principalis*, sondern in Wahrheit ein bloßes *ὄργανον ληπτικόν* gefordert sein soll. Allerdings in den *annotationes* zum Römerbrief von 1522 heißt es

3. B.: ex eo, quod creditur, Deus placatus nobis et reconciliatus est. D. 1: non remittit noxam manducatio in coena Domini, sed quia credis remitti noxam, ideo placatur Deus. Aber schon der Commentar von 1532 beseitigt dies Mißverständniß, S. 11: cum audis fide nos justificari, non cogites ideo nos fide justificari, quia sit virtus in nobis digna, quam approbet Deus, aut quia alias virtutes pariat, sed memineris objectum ostendi extra nos. Fides enim significat fiduciam misericordiae promissae propter Christum. Et tamen haec misericordia non potest apprehendi nisi fide. Damit vergleiche die positive und negative Erörterung der Exclusiva, XXI, 421: Si judicandum esset tum demum nos habituros esse remissionem peccatorum, cum contritio aut dilectio sufficiens esset, adigeretur animus ad desperationem. 423: haec particula exclusiva totam causam beneficii transfert in misericordiam, wozu XV, 515 noch beifügt: correlativas esse sententias per misericordiam et fide nos justos esse, sed necesse est fidei mentionem fieri, quia oportet aliquem motum esse, quo accipimus munus et nobis applicamus. Das göttliche Gnadenurtheil erfolgt nicht, weil der Mensch glaubt, es ist vorhanden, seit Christus der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, in welchem als dem Bürgen und Mittler Gott die Menschheit als versöhnt anschaut, und wird in dem Evangelium dem Subjecte mitgetheilt, damit es glaubt. Das ist die constante Lehre der loci. XXI, 414: Ideo Christus nobis donatus est et factus hostia, ut propter ipsum certo statuamus nos placere patri. Evangelium est promissio, in qua Deus nos pronuntiat justos modo, ut credamus. cf. loci von 1543, S. 200, von 1546, S. 222. 223. X, 816. Und die deutschen loci, welche Melancthon selbst für die vollendetste Darstellung seines Systems erklärte, vgl. XXII, 43, sagen S. 333 deutlich genug: Desselbigen Mittlers ganzer Gehorsam von seiner Menschwerdung bis zu seiner Auferstehung ist die hohe wahrhaftige Gerechtigkeit, die gottgefällig ist, der Verdienst für uns, darum uns Gott unsere Sünden vergibt und uns also annimmt, daß er uns die Gerechtigkeit zurechnet um des Sohnes willen, wir müssen aber diese zugerechnete Gerechtigkeit mit dem Glauben ergreifen.

c. Die so im überzeitlichen Rechtfertigungsurtheil (imputatio iustitiae Christi) uns bereits zugewendete Heilsgnade wird uns im zeitlichen Heilsproceß durch die Gnadenmittel zu persönlichem Besitze dargeboten, von der fides justificans angeeignet, wodurch es zur justificatio im passiven Sinne, d. h. zum persönlichen Eintritt in

den Gnadenstand, kommt, in welchem wir durch die obfigurirende Wirkung der Gnadenmittel fortan erhalten werden.

In diesen zusammenfassenden Sätzen glaube ich die noch restirenden Momente der Rechtfertigungslehre in einem Zusammenhange zu geben, der sich wenigstens durch innere Consequenz, sowie dadurch als der richtige bewähren dürfte, daß sich durch ihn manche einzelne Schwierigkeiten einfach erledigen. So das Verhältniß der Begriffe *justum reputare* und *justum pronunciare*. Beide stehen synonym in der Worterklärung, die Melanchthon seit 1532 von *justificare* zu geben pflegt. In *Hebraica phrasi usitata est justum pronunciare vel reputare, ut Hebraice diceretur: populus Romanus Scipionem accusatum justificavit seu absolvit seu justum pronunciavit*. Man kann nun die Gleichsetzung beider Begriffe verschieden auffassen. Entweder läßt man das *pronunciare* in dem *justum reputare* aufgehen, d. h. man faßt die Rechtfertigung an und für sich als einen Gott immanenten, lediglich intransitiven Act, schneidet sich aber die Möglichkeit ab, die Erneuerung als die unmittelbare, psychologisch-ethische Consequenz der Rechtfertigung zu denken, und ist dazu genöthigt, einen transitiven Act der *insinuatio justificationis* einzuschieben. Einfacher und mehr im Sinne des Systems, welches die Rechtfertigung als die fortwirkende Basis des ganzen subjectiven Heilslebens denken will, ist es, zu sagen: die Rechtfertigung ist die fortgehende Thätigkeit der Gnade, welche ihre innergöttliche Grundlage in der *imputatio*, ihre heilsgeschichtliche Verwirklichung in der fortgehenden Wirksamkeit der Gnadenmittel hat. Daß wir gerade bei Melanchthon zwischen *reputare* und *pronunciare* unterscheiden müssen, beweist der Umstand, daß sehr häufig das Evangelium als das Organ bezeichnet wird, durch welches das *justum pronunciare* erfolgt, was von der *imputatio* nicht gesagt wird. Vgl. z. B. XXI, 414: *Evangelium, etsi concionatur de poenitentia et de bonis operibus, tamen continet beneficia Christi, quae est propria et praecipua evangelii doctrina; gratis enim remittit peccata et pronunciat justos, etiamsi legi non satisfacimus*. Ganz das Gleiche gilt dem Wesen nach von den Sacramenten. Sie sind, XXII, 450 Jedem insonderheit Zeichen und Unterpfand göttlicher Gnade und Applikation und Zueignung der Gnade, welche in den Verheißungen fürgetragen werden. Ohne uns hier über die schwierige Frage nach dem Eigenthümlichen des melanchthonischen Sacramentsbegriffs zu verbreiten, werden wir doch sagen dürfen: die Sacramente sind Ap-

plication der Gnade, sofern sie eine specielle Verkündigung und ein feierlicher Vollzug des die Sündenvergebung enthaltenden Wortes der Gnade sind; sie sind aber auch ein Unterpfand — nach ihrer rituellen Seite als *externi ritus additi promissioni, ut privatim commonefacerent utentes de voluntate erga nos*, XXI, 862. Deswegen heißt das geistliche Amt ein *ministerium remittendi peccata et distribuendi remissionem per sacramenta*, XXI, 862. Andererseits kann aber auch gesagt werden: *per evangelium offerri et promitti reconciliationem*. In dem dialektischen Verhältniß beider Werthbestimmungen der Gnadenmittel liegt die Antwort auf den Einwurf, welchen Philippi ¹⁾ gegen die Anschauung erhebt, welche dem Menschen die Sündenvergebung als bereits auch für ihn vorhanden verkündigen läßt, damit er glaube: „Der Glaube kann dann nicht mehr den Besitz, sondern nur noch das Bewußtsein und den Genuß der schon besessenen Rechtfertigung, sowie die subjective Wiedergeburt in der Lebensgemeinschaft mit Christo vermitteln.“ Hierauf ist mit der Frage zu erwidern, ob z. B. das Wort der Absolution bloß hypothetischen Charakter habe, nichts Anderes sei als die Ankündigung: Gott wird dir deine Sünden vergeben, wofern du nämlich erst glaubst. Gut lutherisch ist es ja vielmehr, zu sagen: die Absolution verkündigt dir, daß Gott dir deine Sünden vergeben hat. Ein Gut, das in den Gnadenmitteln ausgetheilt wird, das muß doch schon vorhanden sein. Dennoch kann es demjenigen nicht zum persönlichen Eigenthum, zum Segen und Trost seines Lebens werden, welcher es im Unglauben zurückstößt oder im Zweifel verliert. Das Wort von der Sündenvergebung ist nicht inhaltslos in diesem Falle, aber nutzlos, wirkungslos für die Seele des Menschen, weil das Organ in ihr fehlt, in welchem es wirken könnte, vgl. Apol. 203, 20: *Promissio est inutilis nisi fides accedit, nisi fide accipiatur*. Allerdings kann der Glaube den göttlichen Thatbestand der Sündenvergebung nur anerkennen, nicht erst zu Stande bringen wollen. Aber dieser Act des Anerkennens ist mehr als ein Bewußtseinsphänomen, weil er eine freie That des Willens ist, weil der Mensch auch eine Möglichkeit hat, im Unglauben sich gegen diesen Thatbestand zu verschließen, für sich von demselben keinen Gebrauch zu machen, wie jede auch noch so bedingungslos ertheilte Amnestie dem nichts hilft, der keinen Gebrauch von ihr macht. In dieser Anschauungsweise sind Luther und Melancthon völlig

¹⁾ Kirchliche Glaubenslehre, V, 1, 115, Anm.

einig; vgl. Luther, von den Schlüsseln, 1530, bei Heppe II, 240: Um unseres Unglaubens willen wird Gott nicht fehlen. Wer's nicht annimmt, der hat's freilich nicht; Viele glauben dem Evangelium nicht, aber das Evangelium fehlt und lügt darum nicht. Ein König gibt dir ein Schloß, nimmst du es nicht, so hat der König darum nicht gelogen, noch gefehlt, sondern du hast dich betrogen, und ist deine Schuld, der König hat's gewiß gegeben. Und Melancthon, XXII, 488: Die ganze Kirche bittet täglich: erlaß uns unsere Schuld. Darum so werden denen, so nach der Taufe gefallen sind, die Sünden vergeben. Dennoch können nach Hebr. 4 die nicht wieder erneut werden zur Buße, die von dem Evangelium abfallen und es verachten, ihre Taufe und Lehre von der Buße in Wind schlagen. Dieses Sachverhältniß, die Objectivität der Heilsgnade, auf Grund deren eine wahrhaft thatkräftige Subjectivität, der felsenfeste Glaube des reformatorischen Protestantismus erst möglich war, tritt nun noch mehr ins Licht, wenn wir darauf achten, daß die sündenvergebende Thätigkeit der Kirche nichts Anderes ist als die Application der einen göttlichen Rechtfertigungsgnade, welche der barmherzige Gott auch über den gefallenen Christen schirmend walten läßt, so lange sie nur diesen Schutz nicht in beharrlichem Unglauben von sich stoßen. Es ist zu beachten, wie deutlich und bestimmt der Begriff der *justificatio continuata* bei Melancthon hervortritt, ohne welchen es geradezu unmöglich ist, die Rechtfertigung als das eine allbefassende Princip des Heils zu denken, der aber freilich mit der Vorstellung von der Rechtfertigung als einem rein zeitlichen Act nicht stimmen will. XXI, 486: *Ecclesia quotidie clamat: dimitte debita nostra, ergo post justificationem* (hier im passiven Sinne wie 487: *postquam Christi beneficium consecuti sumus*) *condonatur lapsus*. Ed. Bas. 2, 12: *non fingendum est, quod consecuti remissionem postea justi pronunciemur propter virtutes et opera nostra, nam conscientiae redderentur iterum incertae. Justificatio significat continuam remissionem*. Ebenso XXI, 204. XV, 603., wo dann im Sinne der Unterscheidung der innergöttlichen *imputatio* und der heilsgeschichtlichen *pronuntiatio* noch beigefügt wird: *Ideo assidue proponitur utrumque verbum arguens peccata et promissio de Christo annuncians remissionem*.

d. In diesem Verhältniß der *imputatio* und der *pronuntiatio* liegt nun für Melancthon die Möglichkeit, die Rechtfertigung einerseits als eine urtheilende, andererseits als eine mittheilende Handlung

zu denken, als eine Mittheilung des höchsten Trostes und Friedens, also des Elementes, aus welchem allein sich die Gegenliebe entwickeln kann, und so die Rechtfertigung in Wahrheit als eine *divinatio amoris* darzustellen. Wenn ich hier mit Worten von Nitzsch (System der christlichen Lehre, S. 309; Akademische Vorträge über die Glaubenslehre, S. 157) rede, so ist es doch sehr leicht, genau diese Gedanken als den besten Kern der melanchthonischen Theologie, speciell seiner Rechtfertigungslehre nachzuweisen. Nachdrücklich ist dies von Heppe, II, 275. 301, hervorgehoben worden. Nur scheinen mir die dort gegebenen Entwicklungen einer doppelten Erinnerung zu bedürfen. Heppe bezeichnet als das Wesentliche der melanchthonischen Construction, daß die Rechtfertigungssentenz erfolge, indem Christus in den ihn gläubig ergreifenden Sünder persönlich einziehe, daß also die Aneignung der Absolution des Vaters wesentlich Aufnahme des heiligenden Lebens des Sohnes sei. Dagegen wäre in dem auf der F. C. fußenden Lutherthum als Object des Glaubens zunächst nicht die Person, sondern das *meritum Christi* aufgefaßt worden, a. a. O. S. 302. Im Interesse des bekannten Systems, welches der verdiente Gelehrte in der Geschichte der deutsch-protestantischen Theologie durchzuführen versucht hat, ist hier Melanchthon in gleichem Grade zu günstig dargestellt, als die durch die F. C. bestimmte Dogmatik ungerecht beurtheilt ist. Wenn irgend etwas in obiger Erörterung als thatsächliche Wahrheit sich nachweisen läßt, so ist es die unpersönliche, zu juridische Fassung des Glaubens in Melanchthon's Schriften vor dem osiandristischen Streite; wenn aber spätere Schriften aus den fünfziger Jahren hierin einen Fortschritt zeigen, die Idee der Lebensgemeinschaft mit Christus zu adäquaterem Ausdruck bringen, so dürfte es doch große Bedenken haben, diese fortgeschrittene, unter sichtlichem Einfluß anderer, speciell auf Luther zurückgehender Richtungen fortgeschrittene Anschauung als „altprotestantische“ Dogmatik aufzustellen, wie es denn überhaupt beträchtlichen kritischen Bedenken unterliegen dürfte, für die Construction eines Systems einer altprotestantischen, von den Anfängen der Reformation bis 1580 geltenden wesentlich philippistichen Dogmatik ganz überwiegend Schriften Melanchthon's zu benützen, welche, wie das Examen ordinandorum, die Confessio Saxonica, die Schriften über das Nicaenum, in sehr wichtigen Punkten nicht einmal die ursprünglichen Constructionen Melanchthon's selbst wiedergeben. Es wird nicht gerathen sein, hier, wie in so vielen anderen Fällen, Melanchthon als den ersten, productiven Vertreter, Lu-

ther nur nebenbei als zweiten Gewährsmann von Gedanken zu nennen, die Melanchthon nachweisbar erst in ziemlich später Zeit aus Luther's Theologie sich angeeignet hat ¹⁾. Glücklicherweise sind wir in der Lage, in den späteren Schriften Melanchthon's selbst die zwei Begriffsreihen nachzuweisen, welche die beiden Bildungsperioden seiner Theologie als verschiedene, wenn auch verwandte Producte abgelagert haben. Jener Grundgedanke, daß die Rechtfertigung mit der Erneuerung in einer inneren organischen Einheit stehe, erhält nämlich in diesen Schriften einen doppelten Ausdruck, einmal in den ethisch-psychologischen Kategorien der früheren Periode, dann aber auch in den mystischen Anschauungen, zu deren Aufnahme Melanchthon nunmehr fortgeschritten ist. Es sind ganz die Kategorien der Apologie, der Commentare zum Römerbrief, wenn z. B. Melanchthon in der dritten Hauptredaction der loci, XXI, 741, sagt: *Conscientia statuit remitti sibi peccata gratis propter Christum. Hoc modo cum fide semens erigit, donantur remissio et reconciliatio. Cumque Deus remittit peccata, simul donat nobis spiritum sanctum. Die innere Vermittelung von beidem liegt hier nicht in der mystischen Vereinigung mit Christus, sondern darin, daß die justificatio als pronuntiatio unmittelbar an den Menschen sich wendet, Trost und Freude erweckt, welche in der Gegenliebe gegen Gott ihren Ausdruck sucht. Vgl. S. 765: Dilectio Dei non potest existere, nisi prius audita voce evangelii de remissione. Mens ignara reconciliationis aut contemnit Deum aut fugit iratum. XV, 922: Donum per gratiam significat integrum beneficium Christi, scilicet vivificationem et sanctificationem in hac vita, quae fit, quum in vera consolatione verbo et spiritu sancto vivificamur. Dem entspricht dann die Definition der fides als fiducia misericordiae propter Christum, XXI, 743. 1079. XV, 815. Ebenso die Definition der justificatio in passivem Sinne. Sie ist — wie sich ja schon aus der exegetischen Begründung ergibt, allerdings ein *justum fieri*, aber eben im Sinne von *acceptus* dies Wort genommen und deswegen ihrem Inhalt nach der Eintritt in das persönliche Verhältniß des Gnadenstandes, mit welchem die innere ethische Umwandlung zwar unzertrennlich verbunden, aber nicht begrifflich identisch ist. Vgl. VIII, 573 (aus*

¹⁾ Ueber die zweite Aufstellung Heppe's, daß die Dogmatik der F. C. den Glauben nicht als Lebensgemeinschaft mit Christo zu fassen vermöge, vgl. F. C. 584, 5 und Dorner, S. 353, a.

dem Eulmann'schen Streite): heißt nicht: innerlich fromm und verwandelt werden und also gerecht sein, sondern *ex reo non-reum fieri*, vor Gott angenehm sein; selbst Röm. 5, 19, eine Stelle, welche die neuere Exegese gern benützt, um das effective Moment in den Rechtfertigungsbegriff aufzunehmen, heißt nach Melancthon nichts Anderes als: vor Gott als gerecht gestellt und für gerecht gehalten werden. Ebenso *Explic. symb. Nic. XXIII, 449. 451: relatio, videlicet acceptatio seu reconciliatio, includitur verbo justus*. Aber allerdings hat dieser Eintritt in den Gnadenstand die innere Umwandlung nicht nur zur logischen, sondern auch zur psychologisch-ethischen Consequenz. Denn das *consequi remissionem*, das sein Inhalt ist, darf nicht als ein bloßes äußerliches, sächliches Ueberkommen der Sündenvergebung — etwa in *foro Dei* —, es muß als ein persönliches Aneignen des im Worte sich anbietenden persönlichen Liebeswillens Gottes gedacht werden, das in sich selbst schon die höchste Activität, die unbedingte Hingabe an die göttliche Liebe ist und in stets neuem Ergreifen derselben eine innere Freude empfängt, die nur in der Hingabe des ganzen Lebens an Gott sich vollen Ausdruck geben kann. XV, 802: *Statuit se quoque propter Christum recipi et scit hunc cultum et hunc honorem Deo praestandum esse, ut promissioni credat, nec accusat Deum mendacii. Repet. conf. Aug. XXVIII, 397: Cum agnovimus remissionem, jam non fugimus Deum, non fremimus adversus eum, sed accedimus et vera fide et spe petimus et expectamus ab eo auxilium, diligimus eum et nos ei subijcimus; ita fit inchoatio novae obedientiae*. Diese Gedankenreihe, welche als Object des Glaubens zunächst das Wort und den in ihm wirksamen Geist darstellt, beschreibt das christliche Bewußtsein, wie es sich in seiner empirischen Erscheinung darstellt, in seiner Beziehung zu den ethischen Vermittelungen, in welchen das Heil sich anbietet und sich darbieten muß. Dieselbe findet nun aber ihre Ergänzung durch die Erwägung, daß es ja eben Christus, das persönliche Haupt der Gemeinde, ist, welcher in allen diesen ethischen Vermittelungen, in dem ganzen Organismus des christlichen Lebens und vor Allem in dem Worte und durch dasselbe wirkt, der also in dem Troste des Evangeliums in uns einzieht und uns den Frieden, in dem Frieden aber neues Leben bringt, der uns so nicht nur das Wohlgefallen des Vaters, das in ursprünglicher Weise auf dem Sohne ruht, sondern auch seine Wesens- und Lebensgerechtigkeit mittheilt, auf welcher das Wohlgefallen des Vaters ruht, der

sich selbst uns mittheilt und damit, wie die Fülle der Seligkeit, so auch die Fülle heiligen Lebens, ohne daß er in Wahrheit Jehova, unsere Gerechtigkeit, ist. Wir berühren hier die Frage über das Verhältniß des Sohnes zum Geiste, wie es namentlich durch den osiandristischen Streit wie durch die antitrinitarische Bewegung aufs Neue Gegenstand der kirchlichen Erörterung geworden war. Auch hier verleugnet sich die dogmatische Eigenthümlichkeit Melanchthon's nicht. So oft er in seinen späteren Schriften von der Trinitätslehre handelt, so geschieht es nie aus speculativem Interesse; auch der Begriff der *imago Dei substantialis*, welchen er zur Bezeichnung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater benützt, ist mehr eine dogmatische Hilfslinie als ein aus einer Grundanschauung vom Wesen der Gottheit mit Nothwendigkeit entsprungener Gedanke. Melanchthon liebt es auch hier, vielmehr von den einzelnen gegebenen Positionen des Dogma's auszugehen, dieselben zunächst in ihrer scharfen Bestimmtheit und Unterschiedenheit zu umgrenzen und die so gewonnenen festen Punkte durch Beziehungslinien mit einander zu verbinden. Es ist viel mehr das Moment des Unterschieds als das der Einheit, was Melanchthon namentlich im Verhältniß des Geistes zum Sohne betont, wie wir denn überhaupt in seinen ausführlichen Erörterungen der Trinitätslehre viel mehr von den hypostatischen Unterschieden als von deren nothwendiger Ergänzung, der *περιχώρησις*, lesen, eben weil es nicht ein speculatives, sondern ein empirisch-praktisches Interesse ist, das Melanchthon verfolgt, das Interesse, die festen faßbaren Objecte des religiösen Bewußtseins nicht durch die modernen Trinitätsconstructionen verflüchtigen zu lassen. Das gilt besonders für das Verhältniß des Geistes zum Sohne. Der Gedanke, der hier Melanchthon vorschwebt, ist ohne Zweifel der: eine Anschauung, welche in dem angeblichen Bestreben, die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses zu wahren, es verschmäh't, Christum durch den heiligen Geist in uns wirken zu lassen, verliert über einem ins Unbestimmte zerfließenden Christus in uns die historisch feste Gestalt des Christus für uns, ebendamit aber die einzig sichere Grundlage, auf welcher auch dem göttlichen Innewirken sein supranaturaler Charakter gewahrt ist. Vgl. Post. XXIV, 806: *Quomodo Filius est paracletus et quomodo spiritus sanctus? Spiritus sanctus est paracletus scilicet effectione in nobis. Christus est paracletus intercessionem et applicationem suae obedientiae ad Patrem pro nobis. Unus est mediator, Filius, qui factus est homo, qui applicat obedi-*

tiam. Nihil turpius est quam non observare vocabulorum significationes. Sciamus Filium esse talem paracletum, qui obedientiam suam nobis applicat et merito suo placat Patrem, item per quem datur spiritus sanctus. Auch wer den hypostatischen Charakter des Geistes leugnet, ihn zu einer bloßen Thätigkeit des Vaters oder des Sohnes macht, zerstört den Supernaturalismus des Christenthums. Denn in diesem Falle könnte er von dem subjectiven Geiste des Menschen nicht unterschieden werden. Der heilige Geist im Menschenherzen ist jedenfalls etwas Anderes als der Geist in Gott; jenes ist das mitgetheilte (ausgesandte), dieses das für sich seiende Göttliche¹⁾. Wäre nun der heil. Geist nur Bewegung, nicht Bewegendes, so ist er im Menschenherzen eben nur als mitgetheilte, ihm einerschaffene Bewegung. At si spiritus sanctus esset motus creatus, non esset quiddam sejunctum a corde hominis, quia omne accidens est in subjecto. Spiritus est agitator et est laetitia, sed substantialis laetitia, XXIV, 925. Die wichtige Stellung im Fortgange des Heilswerks erhält nun der Sohn dadurch, daß seine Thätigkeit im Stande der Erhöhung in Wahrheit gefaßt wird als eine Fortsetzung seines irdischen Heilswerks, nämlich — neben seinem fortlaufenden mittlerischen Eintreten für uns beim Vater — als die Thätigkeit des erhöhten Hauptes der Gemeinde, das durch die von ihm selbst gestifteten Einrichtungen der Predigt und der Sacramente eine Seele nach der andern in den Kreis seiner Erlöserwirksamkeit zieht und ihnen den heil. Geist, das sich mittheilende und in der Mittheilung sich individualisirende göttliche Leben, zu eigen schenkt, das aber eben, damit es sich individualisiren kann, in sich hypostatisch bestimmt sein muß, „nicht ein todter Gedanke, auch nicht ein zufällig wandelbar Ding, sondern etwas Wesentliches, Lebendiges, nicht in Vielen, sondern unterschieden, einzig, vernünftig, also eine Person“ sein muß. Exam. ord. XXIII, 43. Auf diese Weise ist die Thätigkeit des erhöhten Christus die vollendete Actualisirung dessen, was der Sohn an sich schon ist. Als hypostatischer Logos ist er das Princip aller Offenbarung, durch welches der Vater sich selbst und der Welt offenbar wird. XXIII, 500: Considerandum est, Filium dici λόγον et respectu Patris et respectu nostri, quia est λόγος, per quem Pater se nobis patefecit. Als

¹⁾ XXIII, 527: Si spiritus sanctus esset ipsa persona Patris movens, non diceretur accipi à Patre et dari per Filium.

dieser universale Träger der offenbarenden Thätigkeit hat der Sohn in erster Linie eine universale Stellung, ein Verhältniß zum geistigen wie zum physischen Kosmos. S. 504: *Haec persona missa est, ut immediate per eam aeternus pater colligat ecclesiam. Er ist caput ecclesiae von Anbeginn an, seitdem es eine göttliche Heils-offenbarung, ein Reich Gottes gibt. Er ist nun auch im Stande der Erlösung. XXIV, 120: Assidue colligit Filius Dei ecclesiam in genere humano per verbum ab ipso patefactum. Huic donat justitiam suam, hanc sanctificat, spiritu dato instaurat in nobis imaginem Dei, ad quam sumus conditi. Der erhöhte Gottmensch übt nun diese Thätigkeit als das befeelende Haupt der Kirche durch Mittheilung, Sendung des heiligen Geistes. Er wäre nicht das Haupt der Kirche, wenn nicht er es wäre, durch den der Geist gegeben wird. XXIII, 527 zu Acta 2: Docet de regno Filii Dei, quod ad hoc ipsum constitutus sit rex ecclesiae hic Filius, ut vere per eum detur spiritus sanctus. Vult igitur sic colli petitione istorum beneficiorum, ut agnoscatur ejus praesentia in sanctificatione. Er wäre nicht das persönliche Haupt der Kirche, wenn er nicht von dem Geiste persönlich verschieden wäre. Nisi esset ἁγιοτάμενος spiritus sanctus, non acciperet eum Filius, sed tantum esset motio creata in cordibus. Er wäre nicht das befeelende Haupt der Kirche, wenn er nicht in der Sendung des Geistes sich selbst mittheilte. Es ist aber so, denn der Geist, dessen Wesen heilige Liebe ist, ist nicht nur das lebendige Band der Einheit, welches, wie den Vater mit dem Sohne, so uns mit dem Vater und Sohne verbindet, sondern als das persönliche Princip der Liebe ist er auch „diejenige Bestimmtheit des göttlichen Seins, wodurch Gott in den Herzen der Gläubigen ein ihm gleichförmiges Leben, das Leben entzündet, welches er selbst ist“. Cf. Ex. ord. XXIII, 4: Spiritus sanctus est persona sic nobis patefacta, quod sic velut flamma immediate tales motus in nobis accendens, qualis ipse est. XXV, 20: Spiritus, qui generatur in corde, est immediatum organum et motus in omnibus affectibus. Sic a Patre et Filio procedit πνεῦμα. Hic spiritus seu agitatio non solum copulat Patrem et Filium. sed etiam efficit in nobis actiones et motus, qualis ipse est, motus amoris, laetitiae, misericordiae et aliorum affectuum, qui sunt in Deo. Indem also der Sohn den Geist gibt, gibt er die ethische Substanz seines eigenen Wesens, sich selbst. Ex. ord. XXIII, p. XLI. Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere*

Herzen gesandt. Wir sehen in den Herrn Christum als in einen Spiegel und werden in dasselbige Bildniß verwandelt durch den Geist des Herrn. Dies geschieht nun eben in der Rechtfertigung, welche dadurch als die höchste Verwirklichung des religiösen Verhältnisses, als *unio mystica cum sancta trinitate*, sich befundet. Indem das Wort von der Sündenvergebung in unser Herz eingeht, theilt Christus sich uns mit, als unsern Trost und Frieden, aber auch als die Macht neuen heiligen Lebens. Ex. ord. p. 18: *Justificatio est acceptio remissionis, quae cum fide accipitur; verissimum est simul Filium Dei corda vivificare, dicere consolationem in cordibus per evangelium et spiritu sancto accendere tales motus, qualis est ipse.* XXIII, 369: *Tertius modus praesentiae Dei est praesentia, qua in hac mortali vita Deus habitat in sanctis, qua non solum conservat substantias eorum, sed etiam sanctificat eos, quia voce evangelii Filius accendit in eis novam lucem et effundit in eos spiritum sanctum, ut novos motus ipsi congruentes in eis exsuscitet.* Merkwürdig ähnlich ist diese Ausführung mit der von Osiander, Conf. de med. c. 2. 3 gegebenen, wonach es eben das Wort der Sündenvergebung ist, durch welches Christus ins Herz einzieht. Aber ebenso unverkennbar ist der Unterschied, in welchem sich eben die ethische Art der ganzen melanchthonischen Theologie zeigt. Einmal nämlich liegt in dieser der Nachdruck darauf, daß es die Sündenvergebung als das Alles entscheidende Gut ist, welches der Erlöser in foro Dei uns erworben hat und stets aufs Neue erbittet, aber auch als die immanente Basis unseres Heilslebens uns im Bewußtsein, im persönlichen Besitz erhält. Dann aber auch der weitere Inhalt des uns so mitgetheilten Lebens ist ein anderer: bei Osiander eine ruhende Gerechtigkeitssubstanz, in welcher die menschliche Persönlichkeit verschwindet, bei Melanchthon Kraft des Willens, Trieb zum Handeln, wodurch der gottgeordnete Zweck des Menschen als eines persönlichen Abbildes Gottes erst wahrhaft verwirklicht wird. XXIV, 81: *Vestit nos Christus justitia sua, i. e. primum dat nobis remissionem peccatorum, quia ipse pro nobis praestitit obedientiam, deinde efficit in nobis justitiam novam. ibid. 608: est justificator noster justificans nos seu restituens nobis justitiam. Fit victima pro nobis, ut nobis remittatur peccatum, deinde facit nos Christus justos electione. cf. VIII, 284 sqq.* Interessant ist es, auch hier zu beobachten, wie angelegentlich und eingehend Melanchthon mit dem Osiandrismus sich beschäftigt, wie

er bis in das exegetische Detail hinein sich mit demselben auseinanderzusetzen bemüht ist. Osiander hatte sich viel damit gewußt, daß er in Jerem. 23, 6. 16 ein Schriftwort entdeckt, das wie kein anderes den eigentlichen Sinn der Rechtfertigungslehre wiedergebe, „daß wir nicht den bloßen Glauben als eine Tugend, sondern Christum selbst, durch den Glauben in uns wohnend, für unsere Gerechtigkeit hielten“. „Wäre diese hohe Wahrheit in die Augsburgerische Confession gekommen [was Osiander verlangt hatte], zweifle ich gar nicht, die Confession hätte ein anderes Ansehen gewonnen“ ¹⁾. Auch Melanchthon eignet sich das also verkündete Schibboleth: *Jehovah zidekenu, an, XV, 864: Hoc vocabulo justitiae comprehendit omnia beneficia. In hac vita propter obedientiam Christi habemus remissionem peccatorum et imputationem justitiae et per Christum inchoationem novitatis et vitae aeternae et vivificationem ad vitam aeternam.* Und wenn wir hier noch einmal Melanchthon und Osiander, diese geistigen Antipoden, zwischen welchen sich doch wie zwischen zwei Polen die evangelische Rechtfertigungslehre immer bewegt hat, mit einander vergleichen und an Luther messen, so dürfen wir wohl sagen: Mag Osiander's mystisch tief-sinnige Natur Luther an sich congenialer, auch seine Lehre der Luther's innerlich verwandt genug gewesen sein, der ethisch besonnene und umsichtige Geist Melanchthon's hat sich schließlich als der treuere Interpret Luther's bewährt; auf dem mühsameren Wege sondernder Analyse, denkender Vermittelung sind die ursprünglichen Gedanken der Reformation der Nachwelt treuer und vollständiger überliefert worden, als dies der theosophischen Imagination eines Osiander gelungen war. Ich wenigstens wüßte nicht, was sich über die Rechtfertigung Besseres, Schöneres sagen ließe, als was Melanchthon in einer Stelle gesagt hat, die wir, auch chronologisch, fast für sein letztes Wort über dieses Dogma betrachten dürfen, *Explic. symb. Nic. XXIII, 451: Justificari est ex non habente Filium fieri habentem Filium. Habere autem Filium est fide statuere, quod propter obedientiam Christi donentur nobis remissio et reconciliatio. Deinde est habere eum vivificantem nos sua efficacia. Ideo inquit Johannes: qui habet Filium, habet vitam, et congruit hoc dictum cum illo: Justus sua fide vivet.*

e. Fassen wir schließlich den Begriff des rechtfertigenden Glaubens speciell ins Auge, so erhalten wir dadurch eine doppelte Probe

¹⁾ Möller, S. 131. 132.

für die Wichtigkeit unserer Auffassung der Lehre Melanchthon's, eine historische und eine exegetische. Es ergibt sich gerade aus der Fassung des Glaubensbegriffs, daß Melanchthon dem lutherischen Typus ungleich näher steht als dem reformirten. Das Eigenthümliche des letzteren besteht ja eben darin, daß die fides an sich selbst die (einzig mögliche) unio cum Christo ist, daß vocatio efficax, Glaubensüberzeugung und insitio in Christum äquivalente Begriffe sind. Heppe hat diesen Lehrtropus auch bei den dem Calvinismus gegenüber noch selbstständigsten Vertretern der deutschreformirten Dogmatik, einem Ursinus und Olevian, nachgewiesen, II, 309 ff. Gegenüber dieser Anschauung scheint sich der melanchthonische Begriff recht ärmlich auszunehmen, wenn derselbe auch in seinen spätesten Schriften immer noch definirt wird: assensus apprehendens vocem evangelii et fiducia mediatoris et misericordiae in corde, XXIII, 454. Alle Gotteswort, die uns gegeben sind, gewißlich für wahr halten und also auch die Verheißung der Gnaden, und ist also ein herzlich Vertrauen auf den Heiland Christum, daß uns Gott um dieses willen gewißlich unsere Sünden vergibt, XXII, 329. Wir haben aber oben gesehen, wie Melanchthon von dem accipere promissionem zu dem habere filium fortschreitet. Und eben in diesem ethisch vermittelten Fortschritte liegt die unaustilgbare Differenz Melanchthon's von allem reformirten Absolutismus der Gnade. Es ist dadurch gewahrt, was immer der bedeutsamste Vorzug des deutschen Protestantismus bleiben wird, die unendliche Bedeutung der menschlichen Subjectivität, ihrer Stellung als die einer freien Persönlichkeit, die eben in ihrer freien Hingabe in ein wahrhaft persönliches Verhältniß zu Gott in Christo tritt. Hier wird der Mensch nicht durch einen Act irresistibler Gnade wie ein unpersönliches Glied Christi inserirt, in ethischer Vermittelung tritt die Heilsgnade an ihn heran, in der Verheißung des Evangeliums, daß er sich in freiem Entschluß das Dargebotene aneigne, wobei es immer in seine Hand gelegt ist, daselbe in Eigengerechtigkeit zurückzuweisen oder in sittlicher Schlassheit wieder zu verlieren, XV, 935. Wenn nun der Sünder im Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes, die Treue des Erlösers die dargebotene Verzeihung ergreift, so ist eben in diesem sittlichen Acte die innere Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses zum Erlöser gegeben, welches die Lehre von der unwiderstehlichen Gnade immer postulirt, niemals psychologisch begreiflich gemacht hat. Dann allein ist ein solches vorhanden, wenn dem freien Worte des Vertrauens: „Ja, Herr, ich glaube“, die Selbstbezeugung des Herrn entspricht: Sei getrost, deine Sünden sind dir

vergeben. Indem der Glaube als ein receptives Verhalten die unio cum Christo erst vermittelt, nicht selbst ist, so kommt es an der Stelle des transcendenten Determinirtheits des Menschlichen durch das Göttliche zu einem persönlichen Sineinandersein und insofern zu einer realen Immanenz des Göttlichen im Menschlichen. Was die Dogmatik unter der *realis atque arctissima unio substantiae sanctae trinitatis cum substantia fidelium* sich denkt, das kennt Melanchthon unter diesem Namen allerdings nicht, er läßt auch die *praesentia Dei in sanctis* durch den heil. Geist vermittelt werden, aber er denkt diesen so realistisch, daß ihm das religiöse Verhältniß mit einem causalen Bestimmtheits des Menschlichen durch das Göttliche nicht genügend bezeichnet wäre, letzteres vielmehr gerade in seiner Anschauung im strengsten Sinne der substantielle Lebensgrund des im Glauben gesetzten neuen Daseins ist. Am wichtigsten ist hiefür Melanchthon's Psychologie, welche z. B. die Affecte in der *anima rationalis* durch den Andrang der nach Art eines feuerigen Fluidums zu denkenden materiellen *spiritus vitales* erweckt werden läßt. Als die erzeugende Potenz dieser *spiritus* kann nun unter Umständen der heil. Geist in dem Centrum des psychisch-somatischen Lebens, dem Herzen, wirksam sein. Corp. Ref. XXIII, 127. 133. Und neben dieser psychologischen Hilfslehre finden wir als dogmatische These in einem Schreiben an Osiander es ausgesprochen: *Fatendum est Deum habitare in cordibus non tantum sic, quod ibi sit efficax et non adsit sua ipsius essentia, sed quod adsit et sit efficax.* Cons. lat. II, 157. In allen diesen Zügen nun hat die lutherische Dogmatik die Bestimmungen Melanchthon's — die dieser a. a. O. als wörtlich von Luther überkommen bezeichnet — offenbar treuer bewahrt als die deutschreformirte Dogmatik; dann wird man aber jene nicht so schlechtweg als einen Abfall von den Traditionen der altprotestantischen Dogmatik bezeichnen dürfen. — Aber allerdings zeigt gerade die Stellung des Glaubens in der Rechtfertigung, daß Melanchthon's Doctrin mit der des lutherischen Systems im siebenzehnten Jahrhundert keineswegs identisch ist. Aus dem Obigen geht hervor, der Glaube, welcher die *justificatio* und als deren Folge die *inhabitatio Dei* vermittelt, ist nicht bloßes Aufgehen eines göttlich gewirkten Rechtfertigungsbewußtseins, sondern persönlich freier Empfang der objectiv *fla* darbietenden Rechtfertigungsgnade; aber nicht ist er Bedingung für das Zustandekommen des Rechtfertigungsurtheils. Als exoterische Bestätigung hiefür verdient die Erklärung der

entscheidenden Stellen in Röm. 3 und 4 angeführt zu werden, welche Melanchthon in seiner Enarratio von 1556 gibt. Wenn es Röm. 4, 3 heißt: *imputata est ei justitia*, so versteht dies Melanchthon nicht von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern von der realen Gewährung der Sündenvergebung und Kindschafsgnade (welche also die *imputatio justitiae Christi* eben zur Voraussetzung hat). XV, 893: *Cogitata seu decreta est huic, qui antea reus erat, justitia, i. e. remissio peccatorum et acceptatio divina*. Ebenso wird Röm. 4, 5 *fides ei imputatur ad justiciam* von Melanchthon ähnlich wie von der späteren Dogmatik dahin erläutert: *sed propter mediatorem*, aber die weitere Erläuterung dieser Bestimmung zeigt dann deutlich genug, daß das Ergreifen Christi im Glauben nicht die Bedingung ist für die objective Zurechnung der *justitia Christi* in *mente Dei*, sondern für den subjectiven Besitz und Genuß der aus jener *imputatio* folgenden, dem Glauben dargereichten Sündenvergebung. Cf. XV, 901: *Propter filium Dei, mediatorem per misericordiam, gratis accipimus remissionem peccatorum* (= 895: *imputari nobis obedientiam mediatoris, propter quam habemus remissionem*) *et tamen fides est medium, quo apprehendimus mediatorem et acquiescimus*.



Das Wesen der Hoffnung.

Von

D. Fr. Düsterdieck,
Consistorialrath in Hannover.

Bei Rousseau habe ich einmal den Ausspruch gelesen: *Ma plus douce espérance est de perdre l'espoir.* Unvergesslich hat sich das Wort mir eingeprägt; nicht ohne ein gewisses Grauen habe ich oft, wenn mir aus einem Bibelspruche die Herrlichkeit, die weltüberwindende Kraft und der selige Frieden der dem Gläubigen gewährten Hoffnung entgegentrat, an die Armuth und das Elend eines Herzens gedacht, welches nicht sowohl in einem einzelnen Falle ohne Hoffnung ist, sondern vielmehr grundsätzlich seine Hoffnung darauf richten will, daß es das Hoffen selbst aufgeben, die Fähigkeit des Hoffens verlernen, der Idee der Hoffnung als einer in sich selbst verkehrten und lügenhaften den Abschied geben möchte. Dies ist in der That noch etwas Anderes als der schmerzliche Mangel der Heiden, welche nach eines Apostels Wort „keine Hoffnung haben“ (1 Theff. 4, 13). Auf die Hoffnungslosigkeit der Heidenwelt blicken wir mittheilsvoll und in der freudigen Gewißheit, daß die großen Heilthaten Gottes einen solchen Reichthum von Hoffnung in sich bergen, daß schlechthin jedes Menschenherz aus demselben sein Genüge nehmen kann; und in der Wehmuth, mit welcher die Heiden auf die verlorene goldene Urzeit zurückblicken, wie in dem ahnenden Verlangen nach einer Wiederherstellung des ursprünglichen Friedens dürfen wir die unauslöschlichen Züge edler Menschlichkeit, die natürlichen, von dem Schöpfer gegebenen und erhaltenen Voraussetzungen und Vorbedingungen für den Empfang einer Hoffnung, welche das tiefe Sehnen des Menschenherzens stillen soll, erkennen. Wenn die Heiden „keine

Hoffnung haben“, so haben wir die Hoffnung, daß jene, gleich uns, hoffen lernen sollen; die Hoffnungslosigkeit der Heiden ist ein Stück menschlichen Unheils, dessen der Heiland mächtig ist, eine Frucht der menschlichen Sünde, welche der Gott der Gnade tilgen will. Wer aber die Hoffnungslosigkeit selbst zum Gegenstande seiner Hoffnung macht, der wirft den sittlichen Adel der menschlichen Natur von sich, der leugnet die Möglichkeit des Heils und der Heilsaneignung und stellt sich, so weit überhaupt der Wahnsinn eines solchen Wortes ernstlich gemeint sein kann, auf die Stufe der teuflischen Bosheit, wo es keine Hoffnung geben kann, weil es da keine Erlösung giebt, und umgekehrt, wo die Erlösung unmöglich ist, weil die Fähigkeit des Hoffens erstickt ist. Auch die Teufel glauben, daß ein Gott sei, und zittern (Jak. 2, 19); denn ihr Glauben ist ohne Hoffnung.

Die menschliche Natur ist auf Hoffnung angelegt; ihre Fähigkeit, zu hoffen, ist in ihrer Erlösungsfähigkeit beschlossen. Die Richtung des menschlichen Wesens auf das Unsichtbare, das Ewige, Geistige, Göttliche, bezeugt sich in dem Hoffen wie in dem Glauben des Menschen. Deshalb finden wir in der heiligen Schrift nicht nur Glauben und Hoffen mit einander innig verbunden, sondern auch nach Art und Inhalt gleichmäßig beschrieben. Wer Gott erkannt, geglaubt und gewonnen hat, der hat Hoffnung (vgl. Ephes. 2, 12). Selig sind wir nach des Apostels Paulus Wort (Röm. 8, 24 ff.) in der Hoffnung, welche ihrem Wesen nach das Unsichtbare erfaßt; „denn wie kann man des hoffen, das man siehet? So wir aber des hoffen, das wir nicht sehen, so warten wir sein durch Geduld.“ Nicht anders wird uns aber auch das Wesen des Glaubens beschrieben. „Es ist aber der Glaube“, heißt es Hebr. 11, 1, „eine gewisse Zuversicht dessen, das man hoffet, und Nichtzweifeln an dem, das man nicht siehet.“ So kann denn auch der wesentliche Gehalt des Heils, welches wir im Glauben gewonnen haben, als Inhalt unserer Hoffnung angesehen werden (1 Petr. 3, 15). Diese unzertrennliche Zusammengehörigkeit von Glauben und Hoffen ist der Grund, weshalb der fleischliche Sinn des natürlichen Menschen der wahren Hoffnung ebenso wie dem wahren Glauben widerstrebt. Der Gegensatz zwischen der hoffärtigen Weisheit des natürlichen Menschen und dem frommen Bewußtsein des seligen Glaubens ist auf dem Gebiete der Hoffnung ebenso vollständig und gründlich wie auf dem ganzen übrigen Gebiete der göttlichen Heils offenbarung und Heilsordnung. „Durch Stillesein und Hoffen werdet Ihr stark sein“, heißt es von der einen Seite (Jes.

30, 15); dem gegenüber spottet die Welt, daß Hoffen und Harren Manchen zum Narren macht. Und während wir die Lust und das Leid dieser Welt mit der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit überwinden, allezeit in Hoffnung fröhlich sind und um unserer Hoffnung willen unsern ganzen Wandel in dieser Zeit wie Fremdlinge und Pilgrime führen, welche nach der himmlischen Heimath trachten (vgl. Röm. 5, 2. 12, 12. 1 Petr. 2, 11), so verhöhnt der Unglaube das „Echapopeia vom Himmel“ und will lieber an dem sichern Genuße dieser Welt sich sättigen, als auf ewige Güter hoffen, welche deshalb ungewiß sein sollen, weil man sie nicht mit Augen sehen und mit Händen greifen kann.

Darum hat der Apostel, welcher vor allen anderen die christliche Hoffnung in's Licht setzt, der Christenheit mit gutem Rechte die Mahnung eingeschärft: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung Jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in Euch ist“ (1 Petr. 3, 15). Die Frage nach dem Wesen und der Wahrheit der christlichen Hoffnung ist in der That nur eine besondere Gestalt der Frage nach dem innersten Kern unseres Glaubens, nach der wesentlichsten Kraft unseres Lebens, nach dem letzten Ziele und der tiefsten Bedeutung unseres ganzen, in täglichem Leiden und mannichfacher Entsagung ausharrenden Wirkens und Strebens; ja, auf die Frage nach unserer Hoffnung können wir nur dann Antwort geben, wenn wir genügend Bescheid wissen um die Frage nach dem lebendigen Gott. Aus ihm, dem Gott der Hoffnung (Röm. 15, 13), stammt unsere Hoffnung her, in ihm hat sie ihren Bestand, auf ihn zielt sie hin. Das besondere Stück göttlichen Lebens in uns, welches wir Hoffnung nennen, werden wir nur in dem Maße richtig würdigen, in welchem wir den ganzen Reichthum des uns geschenkten Heiles erkannt haben. Deshalb geziemt sich auch hier das Geständniß, daß unser Wissen und Weissagen Stückwerk ist (1 Kor. 13, 9. 12). Auch unsere Hoffnung ist ein gottseliges Geheimniß, in dessen Besitz und in dessen Verständniß wir täglich mehr hineinwachsen müssen, bis dahin, daß wir das höchste Ziel unserer Hoffnung wirklich erreicht haben und dann auch erkennen, gleichwie wir erkannt sind.

Zimmerhin aber dürfen wir versuchen, das auszusprechen, was wir von dem eigenthümlichen Wesen unserer Hoffnung, von ihrem Grund und Inhalt, von ihren Ordnungen und Bedingungen, von ihrer Sicherheit und ihrer Kraft, von der unermesslichen Mannichfaltigkeit ihrer Gegenstände und von der jedes wahre Gut umfassenden Einheit ihres

letzen, festen Zieles verstanden haben. Wir können deshalb davon mit bestimmtem Maße klarer Erkenntniß reden, weil wir thatſächlich Hoffnung haben. Wirklich und wahrhaftig haben und üben wir — wenn ich ſo ſagen darf — die heilige Kunſt des Hoffens; darum werden wir auch dieſer eigenthümlichen Erweiſung des Lebens nachdenken, unſerer Praxis eine gewiſſe Theorie anſügen und die geiſtliche Kunſt des Hoffens in einer entſprechenden Art von Kunſtlehre beſchreiben können. Die Hoffnung greift in die Zukunft. Mit freudigem Muth und ſtarker Zuverſicht ſtreckt ſie ſich nach einem erſehnten Gute, welches noch nicht vor Augen daliegt, und nimmt jenes noch ferne Gut, ehe es in wirklichem Beſitz gegenwärtig ſein kann, doch zu gegenwärtigem Troſte, Frieden und Freude in geiſtigem Ergreifen vorweg. Die Hoffnung empfindet den Segen jenes Gutes, ehe ſie es ſelber hat, weil ſie die Zukunft in die Gegenwart hereinzieht. Sie erweiſt ſich als eine Kraft der zukünftigen, himmliſchen Welt (Hebr. 6, 5), als eine Gabe aus der Ewigkeit, indem ſie über die zeitlichen Grenzen zwiſchen Gegenwart und Zukunft hinüberzugreifen verſteht und das Zukünftige wie etwas Gegenwärtiges in Beſitz nimmt. Denn ſie iſt deſſen gewiß, daß in dem rechten Augenblicke der Zukunft gerade das für ſie nothwendige Gut gegenwärtig daſein wird.

Schon aus dieſer ganz allgemeinen, des beſtimmten Inhalts noch entbehrenden Beſchreibung von dem Weſen der Hoffnung ergiebt ſich, daß kein Menſch Hoffnung haben kann ohne den ewigen, lebendigen Gott. Nur der ewige Gott iſt über die Schranken zwiſchen Gegenwart und Zukunft erhaben; nur in der allmächtigen Hand ſeiner vorſehenden und Alles wohl machenden Weiſheit und Gnade ſteht die Gewährung jedes Gutes. Deſhalb iſt die Hoffnung, welche in die Zukunft hinausgreift und ein noch nicht ſichtbares Gut mit aller Zuverſicht erfaßt, nichts Anderes als ein Sichhingeben an den lebendigen Gott und ein vertrauensvolles Thun in ſeinem Namen, eine Auswirkung göttlichen, uns mitgetheilten Lebens.

Iſt dasjenige, was man Hoffnung nennt, von geringerer Art, ſo iſt es nur ein Trugbild. Was iſt dunkler, was ungewiſſer als die Zukunft? Wo iſt in der ganzen Welt, außer dem Gotte, welcher vorbedenkt, was er zu ſeiner Zeit in's Werk ſetzen wird, irgend ein untrüglicher Anhalt und Stützpunkt für unſere eigenen Gedanken über das in der dunkeln Zukunft Verborgene? Wir können auf rein natürlichen Grundlagen eine Wahrſcheinlichkeitsrechnung aufſtellen, aber das nur Wahrſcheinliche bringt uns unfehlbar die Pein des Zwei-

fels mit und kann uns nie die friedenvolle Zuversicht der Hoffnung gewähren. Die Zwillingsschwester der rein natürlichen Hoffnung ist die Sorge. Wir können aus vergangenen und gegenwärtigen Verhältnissen, aus der vergleichenden Erfahrung und der sorgfältigen Deutung entgegenkommender Vorzeichen mancherlei Schlüsse machen hinsichtlich dessen, was nun folgen könne und werde, aber wo ist die Bürgschaft dafür, daß unsere Schlüsse nicht fehlgehen? Sind wir denn in Stande, alle Vorbereitungen des Zukünftigen, die in der Vergangenheit und in der Gegenwart liegen, vollständig zu erkennen und richtig zu würdigen? Und wer sagt uns gut dafür, daß die kommenden Dinge gerade in der Weise sich entwickeln werden, welche wir nach Vergangenheit und Gegenwart als die regelmäßige uns vorstellen? Und wenn wir wirklich mit gutem Grunde in klarer Voraussicht zukünftige Dinge erwarten, so werden wir in solchem Falle kaum noch von Hoffnung reden dürfen. Ein derartiges zweifelloses Voraussehen ist auch ein Sehen, von welchem die apostolische Grundregel gilt (Röm. 8, 24): „Wie kann man des hoffen, das man siehet?“ Das wahre Hoffen haben wir gerade da nöthig, wo menschlicherweise nichts zu sehen, auch nichts vorauszusehen ist. Hoffen, wo nichts zu hoffen ist, das ist nach einem tiefsinnigen Schriftworte (Röm. 4, 18) die eigentliche Virtuosität in der Kunst des Hoffens.

Wenn ich nun versuchen soll, diese Kunst des Hoffens nach ihrem Wesen und nach ihren Gesetzen genauer zu beschreiben, so darf ich, um den Gang meiner Erörterung zu rechtfertigen, nur noch daran erinnern, daß alle Theorie, wenn sie nicht in der Lust stehen will, der Praxis nachfolgt und auf die Praxis sich gründet. Erst wenn die Meister einer Kunst mustergültige Werke vor Augen dargestellt haben, bildet sich auf festem Grunde und Boden eine theoretische Kunstlehre, die dann auch der Praxis wieder zu gute kommt. Ueberall, wo es sich um Leben, sei es in künstlerischen, sei es in sittlichen Gestaltungen, handelt, müssen wir uns bescheiden, mit unserm erkennenden Denken nachzufolgen; es ist uns nicht gegeben, von vorn herein zu urtheilen, daß es so oder so sein müsse, sondern mit unserm Nachdenken erfassen wir die Erscheinungen und die Gesetze des Lebens. Dies gilt um so sicherer und ist um so klarer einleuchtend, je höherer Art das Leben ist, welches wir verstehen möchten. Die Güter und Kräfte des lebendigen Glaubens, die heiligen Geheimnisse unseres Lebens aus Gott und in Gott muß man erst thatächlich erfahren

und wirklich haben, bevor von einer erkenntnißmäßigen Beschreibung und von einer lehrhaften Erläuterung derselben die Rede sein kann.

Nur in diesem Sinne kann ich von dem Wesen der ächten Hoffnung reden. Die lehrhafte Theorie derselben ist nur von einer muster-gültigen Praxis abzuleiten. Wo aber diese muster-gültige Praxis zu finden sei, darüber kann kein evangelischer Christ zweifelhaft sein. Wer möchte aus seiner eigenen, mit unzähligen Mängeln behafteten Lebenserfahrung und Uebung die Erkenntniß von dem wahren Wesen der Sache entnehmen? Das Beste, welches wir uns selber wünschen dürfen, ist doch nur dies, daß, wenn uns aus der heiligen Schrift die allezeit gültigen Muster in der Kunst des Hoffens vorgehalten werden, unsere eigene Erfahrung und Uebung wenigstens so weit reichen möge, daß jene hohen Muster nicht mit unverständlicher Fremd-artigkeit uns gegenüberstehen, vielmehr mit wesentlicher Gleichartigkeit als etwas tief innerlich Verwandtes uns anmuthen.

Zuvörderst haben wir also vor den in der heiligen Schrift uns vorliegenden Musterbildern ächter Hoffnung zu entnehmen, welches ihr eigenthümliches Wesen sei und welche Gesetze und Ordnungen in derselben gelten. Wir werden auch lehrhaften Aussagen über die Hoffnung in der heiligen Schrift, namentlich im Neuen Testamente, begegnen und diese sorgfältig in's Auge fassen. Aber wir werden um so gewisser das Rechte treffen, wenn wir zunächst an jene that-sächlichen Musterbilder der Hoffnung und danach an die lehrhaften, daß ich so sage, die theoretischen Aussagen über dieselbe uns halten, weil dies nicht nur, wie vorhin angedeutet wurde, der naturgemäße Gang unserer Erkenntniß ist, sondern auch der geschichtlichen und sittlichen Ordnung in dem Fortschritte der gesammten Heilsoffenbarung Gottes entspricht, in welcher die wahre Hoffnung ihren Ursprung und ihren Halt hat. Gottes Heilsthaten gehen voran; das lehrhafte Wort, welches sie verkündet, auslegt und ihren Reichthum darbietend entfaltet, folgt nach.

Die muster-gültigen Vorbilder wahrer Hoffnung finden wir aber in dem Ganzen der heiligen Schrift, in dem Alten Testamente nicht minder als im Neuen. Nur von den Heiden, welche außer der Bürgerschaft Israels sind und Fremde von den Testamenten der Verheißung (Ephes. 2, 12), kann gesagt werden, daß sie keine Hoffnung haben und ohne Gott sind in der Welt. Das alttestamentliche Israel dagegen ist recht eigentlich das Volk der Hoffnung. Ihm ist vertrauet, was Gott geredet hat (Röm. 3, 2). Es ist das Volk der

Verheißung; sein ganzes Leben ruht auf Hoffnung. Sein eigenthümlichster Besitz, sein köstlichstes Erbtheil ist Hoffnung, und zwar eine Hoffnung in großem Stile. Durch Jahrhunderte geht sie, immer anwachsend, immer heller leuchtend, immer gewaltiger wirkend, hindurch. Und jede besondere Hoffnung, die in irgend einem einzelnen Falle das Herz eines alttestamentlichen Frommen bewegt und hebt, hängt mit jener einen großen Hoffnung des alten Gottesvolkes unzertrennlich zusammen. Ich meine die Hoffnung auf die Erlösung, die messianische, die Hoffnung auf Christum. Ist Christus der wesentlichste Inhalt und das wahre Ziel aller alttestamentlichen Hoffnung, so liegt diese gleichsam in einer Linie mit der neutestamentlichen Hoffnung. Daß aber diese, mag sie in einem einzelnen Falle auf dieses oder jenes Gut sich richten, immer Christum zu ihrem tiefsten Grunde und zu ihrem letzten Ziele haben muß, versteht sich von selbst. Niemals finden wir im Neuen Testament eine musterhafte Gestalt der Hoffnung, welche nicht die Signatur des Namens Christi trüge. Aus der Gewißheit des Heils in Christo wächst sie auf. Sie ist eine Frucht der Gotteskindschaft und ergreift mit zuversichtlicher Freude das ganze Erbe der Kinder Gottes. Hat Gott uns seinen Sohn gegeben, wie sollte er nicht mit ihm uns Alles schenken? (Römer 8, 32.) Dies ist gleichsam die Grundform in jeder Gestalt neutestamentlicher Hoffnung. Wie aber die alttestamentliche Hoffnung ihre vollste und kräftigste Ausbildung und ihre lebendige, die ganze Mannichfaltigkeit einzelner Hoffnungen umspannende Einheit darin hat, daß sie auf den zukünftigen Heiland sich hinrichtet, so streckt sich auch die neutestamentliche Hoffnung dem zur Vollendung des Heils wiederkommenden Heiland entgegen, und so giebt es keine christliche Hoffnung, welche nicht in irgend einer Weise an diesem wesentlichen Zuge auf jenes herrliche Endziel hin Theil hätte. Die christliche Hoffnung ist nie ohne die Richtung auf das Höchste, Ewige. Dies ist ihre geistliche Art, darin erweist sich ihre Glaubenskraft. Dies ist der großartige, über alles Irdische und Zeitliche unter allen Umständen weit hinausragende und über alle Verwickelungen und Nöthe des irdischen Lebens erhebende Charakter der neutestamentlichen Hoffnung.

Treten wir nun an die im Alten und im Neuen Testamente vor uns aufgerichteten Musterbilder wahrer Hoffnung zu genauerer Betrachtung näher heran, so sehen wir, wie in beiden Theilen der heiligen Schrift die großartige, das ganze Volk, die ganze Gemeinde der Gläubigen bewegende und tragende Hoffnung in der Gestalt der

Weissagung sich ausprägt und gleichsam verkörpert. Propheten sind die Künstler, welche in dem Worte ihrer Predigt oder in bedeutungsvollen Zeichen die Hoffnung Israels, wie der neutestamentlichen Gemeinde, gestalten und als bleibende Zeugnisse uns vor Augen stellen. Ich meine keineswegs, daß der Hoffnungsgehalt in der prophetischen Weissagung lediglich aus dem Glaubensbewußtsein der frommen Gemeinde entnommen und in die feste Form des Wortes oder des Zeichens gebracht worden sei, vielmehr halte ich entschieden an der biblischen Grundvoraussetzung fest, daß keine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgebracht ist, sondern die heiligen Menschen haben geredet, getrieben von dem heiligen Geiste (2 Petr. 1, 21), und wir können gerade an der Weissagung, als an der vollkommensten Darstellungsform der Hoffnung, am deutlichsten wahrnehmen, daß alle ächte Hoffnung in dem Gott der Hoffnung (Röm. 15, 13) ihren Ursprung hat; aber wir lernen aus der Betrachtung der Weissagung, daß die Hoffnung eines Einzelnen, selbst wenn sie dazu angethan ist, die Hoffnung der ganzen Gemeinde zu vertiefen, zu erweitern und zu bereichern, doch niemals abgelöst von dem Glauben und dem *ganzen religiösen Leben der Gemeinde, niemals gleichsam isolirt, als etwas rein für sich Bestehendes, sein kann. Auch die Hoffnung des Einzelnen ist ein Stück geistlichen Gemeinguts, und je bedeutungsvoller, je weiter greifend, je mehr auf die geistige Gesamtentwicklung der Gemeinde gerichtet die Hoffnung erscheint, welche etwa ein einzelner Prophet musterhaft ausspricht, desto gewisser hat sie auch ihre innerlichen Verknüpfungen mit dem Glauben, dem Hoffen, dem Leben der Gesamtgemeinde. Die durch Jahrtausende hin reichende messianische Hoffnung des alttestamentlichen Gottesvolkes, welche nicht nur mehr als einmal die Zertrümmerung seines Bestandes überdauert, sondern auch den besserungsfähigen Rest des Volkes erhalten und die Neugestaltung desselben wesentlich bedingt hat, erscheint wie ein großes, heiliges Erbgut, welches von den ersten Urbätern nicht sowohl des theokratischen Volkes als vielmehr des menschlichen Geschlechts herabkommt, durch den Glauben der ganzen Bundesgemeinde bewahrt, bei den schweren Sündenfällen des Volkes ein hell leuchtendes Zeugniß der Heiligkeit Gottes, welcher Buße fordert, um Gnade zu üben, welcher Gericht hält, um zu läutern und selig zu machen, mitten in den verzehrenden Heimsuchungen des göttlichen Zorns ein lebendig erhaltender Balsam, ja eine wunderbare Macht, welche das dunkle Thal der Trübsal in ein blühendes Gefilde umwandelt (vgl. Hos.

2, 14 f.), weil sie den unerschütterlichen Trost gewährt, daß alles Rechten Gottes mit seinem Volke auf dem ewigen Gnadengrunde der verheißenen Vergebung vollzogen wird (vgl. Jes. 1, 18) und daß jeder Drohung der göttlichen Gerechtigkeit die menschliche Fürbitte, ein seliges Endziel hoffend, begegnen darf (Jes. 6, 11 ff.). Diese in allen Züchtigungen und in allen Errettungen des alten Gottesvolkes wachsende, fester, bestimmter sich gestaltende Hoffnung auf Erlösung ist der innerste Pulsschlag seines ganzen Lebens. Durch nichts ist Israel tiefer von allen Heiden geschieden als durch diese messianische Hoffnung. Auf diese Grenzscheide deutet der Apostel, wenn er von den Heiden sagt, daß sie ohne Christum, Fremde und außer der Bürgerschaft Israels und Fremde von den Testamenten der Verheißung seien, daher sie keine Hoffnung haben und sind ohne Gott in der Welt (Ephes. 2, 12).

Unmittelbar aus dem Herzen und dem Munde Gottes ist nach der tief sinnigen Darstellung der heiligen Schrift die Hoffnung entsprungen, welche dem in Sünde, Elend und Tod gefallenem Menschengeschlechte die Bürgschaft der Erlösung bringt und deshalb den ganzen Reichthum aller besonderen Hoffnungen keimartig in sich schließt. Nachdem der Sündenfall geschehen ist, muß der Mensch im quälenden Bewußtsein seiner Schuld vor dem heiligen Gott fliehend sich verbergen; er hat die selige Gottesgemeinschaft mit ihrem Frieden und ihrer Zuversicht verloren und er seinerseits kann sie nicht wieder herstellen. Aber Gottes Gnade sucht den Verlorenen mit der hoffnungsreichen Frage: „Wo bist Du?“ (1 Mos. 3, 9), und dann erfolgt neben dem nothwendigen Gerichtsspruche über die der göttlichen Heiligkeit widerstrebende Sünde zugleich die aus der göttlichen Gnade stammende Verheißung der Erlösung (B. 15 ff.), welche nach der in weiter Ferne liegenden, aber doch auch unfehlbaren Heilsordnung Gottes sogar den Fluch in Segen verwandeln wird (vgl. Ps. 128. 1 Tim. 2, 15. 2 Thess. 3, 12). Diese Grundhoffnung der Erlösung wird dem ganzen menschlichen Geschlechte mitgegeben; sie hat den unvertilgbaren Charakter der Universalität, wie denn auch die eine wahre Religion, welche aus jenem hoffnungsreichen Verkehr des heiligen und gnädigen Gottes mit dem sündigen, aber der Erlösung entgegenzuführenden Menschen entspringt, gleicherweise universell ist. Aber die geschichtliche Entwicklung dieser Religion, wie insbesondere jener Hoffnung, geht nun durch feste, concrete Gestaltungen. Durch den Particularismus der auserwählten Familien und des auserwählten Bun-

desvolles geht jene lebendige Entwicklung in wahrhaft geschichtlicher und sittlicher Weise hindurch. Als Träger der religiösen Gottesgemeinschaft und als Erbe der mit derselben unauflöslich verbundenen Hoffnung erscheint zunächst das Geschlecht Seth's (1 Mos. 4, 26). In diesem (5, 29) ist Noah derjenige, welcher das Erbgut des frommen Glaubens und der freudigen Hoffnung bewahrt, durch das Verdict der Sündfluth hindurchrettet und sowohl nach der Seite der Naturordnung, als auch nach der des geistigen Lebens schon in der festern Gestalt eines verheißungsvollen Bundes mit Gott (1 Mos. 9, 20 ff. 10, 27) seinen Nachkommen, und zwar wiederum particularistisch durch Fixirung bei der auserwählten Linie Sem's, weiter giebt. Die dem Sem ertheilte Segensverheißung gipfelt in dem Ausspruche (9, 27), daß Gott selbst in dessen Hütten wohnen werde. Hier wird schon der entscheidende Mittelpunkt alles religiösen Lebens, das innerste Geheimniß des wahren Glaubens und damit der feste Grund aller Hoffnung berührt: die persönliche Gemeinschaft mit Gott. Diese Gottesgemeinschaft, glaubensvolle Hoffnung und gehorsame Hingebung ebensowohl fordernd als gewährend, wird uns nun weiter in Abraham vor Augen gestellt. Unter einer Verheißung, deren Segen von vorn herein (12, 3) allen Geschlechtern auf Erden zugesprochen wird und welche somit den Universalismus der wahren Religion und der in ihr liegenden Hoffnung auf das Entschiedenste zu erkennen giebt, wird Abraham aus seiner natürlichen Heimath in das Land geleitet, welches seine neue Heimath im höhern, geistigen Sinne werden sollte. Particularistisch wird er von seiner alten Freundschaft ausgesondert und particularistisch wird er und mit ihm Isaak, der eine Sohn der Verheißung, von den Völkern Kanaans wie von einem Zweige der eigenen Familie geschieden; denn in der festen, engen Grenze der einen erwählten Geschichtslinie muß die Hoffnung wachsen und erstarken, welche dereinst allen Geschlechtern auf Erden zu gute kommen soll. Abraham gehört zu den größten Meistern in der heiligen Kunst des Hoffens. Nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament ist gerade er es, welcher als Muster des Glaubens wie der Hoffnung dargestellt wird. „Abraham hat Gott geglaubt, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“ (Röm. 4, 3); „und er hat geglaubt auf Hoffnung, da nichts zu hoffen war“ (B. 18) — so rühmt der Apostel Paulus den hoffnungsvollen Glauben des Mannes, welchen die heilige Schrift den Vater der Gläubigen nennt (Jes. 51, 2. Gal. 3, 7 ff.) und dessen Musterbild dem Apostel vor-

schwebt, indem er als das wesentliche Merkmal ächter Hoffnung dies ausspricht, daß dieselbe nicht auf das sichtbar Vorhandene, sondern um der Verheißung Gottes willen auf das der bloß natürlichen Berechnung und Erwartung sich Entziehende, ja derselben Widerstrebende mit unerschütterlicher Zuversicht sich richte (Röm. 4, 19. 8, 24 f.).

Zwei Ereignisse im Leben des Abraham sind es vornehmlich, in welchen seine glaubensstarke Hoffnung sich bewährt: die Geburt Isaak's und die Opferung desselben. Nicht ohne das Schwanken der menschlichen Verzagttheit hat Abraham die volle Zuversicht seiner Hoffnung gewonnen. Wohl glaubte er von vorn herein der Verheißung Gottes, welche in tiefster Uebereinstimmung mit den thatsächlich schon erfahrenen Führungen und Segnungen ihm selbst einen Erben, und zwar nicht nur der irdischen Güter, sondern auch der geistigen Gnaden, zusagte (1 Mos. 15, 4 ff.); als aber die göttliche Verheißung bestimmter erging, daß ihm, dem fast Hundertjährigen, von der Sarah ein Erbe geboren werden solle, da wachte zunächst in ihm (17, 17), wie bei der Wiederholung der Verheißung in der Sarah (18, 11 f.), der Zweifel auf, welcher auf das Sichtbare, die natürlichen Verhältnisse, hinblickte. Erst allmählich, unter der Leitung der den Glauben und die Hoffnung stärkenden Gnade Gottes, kam Abraham dahin, daß er hoffte, da natürlicherweise nichts zu hoffen war, und daß er nicht mehr seinen eigenen und seines Weibes erstorbenen Leib ansah, sondern einfach an die Verheißung Gottes sich hielt, welcher auch thun kann, was er verheißt (Röm. 4, 19 ff.). Ungetrübt durch allen Zweifel leuchtet aber die gläubige Hoffnung Abraham's in der großen Prüfung, da ihm die Aufopferung seines Sohnes befohlen wird (22, 1 ff.). Hier konnte er schlechterdings nichts Sichtbares, Natürliches oder Eigenes vor Augen haben, sondern allein auf die Treue des allmächtigen Gottes, die er in Wort und That erfahren hatte, mußte er die Hoffnung seines Glaubens gründen. Insbesondere konnte er an keinen Ersatz für Isaak denken; nichts der Art wurde ihm zugesagt, vielmehr gerade Isaak, und nur dieser, war der verheißene Erbe. Aber er dachte, wie es im Briefe an die Hebräer (11, 19) heißt: Gott kann auch wohl von den Todten erwecken. So gewann Abraham in seinem Glauben an die Treue und die Macht seines Gottes eine Hoffnung, welche über alles Irdische emporhob, in den schmerzlichen Kampf der Versuchung den Trost des Friedens brachte, auch den Tod überwand, zum unbedingten Gehorsam gegen Gottes Willen tüchtig und somit des Sieges würdig und gewiß machte. Hatte er

im Gehorsam des Glaubens und in der Kraft der Hoffnung sich selbst unbedingt in seines Gottes Hand hingegeben, hatte er sein Liebstes in der Liebe zu dem Gotte, der sein Schild und sein sehr großer Lohn war (15, 1), willig verlassen (Matth. 10, 37. 19, 29. Luc. 14, 26; vgl. 5 Mos. 33, 9), so erfuhr nun nicht allein er selbst, sondern mit ihm auch Isaak, der Erbe des heiligen Glaubens- und Hoffnungsschatzes, in dem gesegneten Ausgange, welchen Gott der bestandenen Prüfung bereitere, wie seine Hoffnung gekrönt wurde und die Verheißungen Gottes über Bitten und Verstehen sich bewährten.

Durch die unvergeßlichen und unerseßlichen Erfahrungen Abraham's bereichert, geht nun das heilige Erbgut frommer Hoffnung durch Isaak's Vermittelung auf seinen von Gott erwählten Sohn Jakob über. Die Zwölfzahl der Söhne, die ihm geboren werden, ist schon ein Vorbild und die Vorbereitung der weiten Volksgemeinschaft, deren Leben im festen Bunde mit dem Gotte der Väter von jenem alten Erbgute hoffnungsvollen Glaubens genährt und geheiligt werden soll; aber noch steht diese wunderbare Entwicklung, welche dereinst den verheißenen Segen zu allen Geschlechtern auf Erden bringen soll, auf der engen Stufe der Familie. Wohl haben alle Söhne Jakob's an dem Erbgute der Verheißung ihren Antheil, aber der eigentliche Träger dieses Erbes ist Juda und sein Geschlecht (1 Mos. 49, 10). Und die große Hoffnung der Väter, deren Träger immer eine bestimmte Person gewesen ist, wird nicht auf Juda's Haupt gelegt, ohne daß der Gegenstand der Hoffnung selbst in der heiligen, gottgewirkten Ahnung des weissagenden Jakob persönlich sich gestaltet. Kommen soll einst der, welchem es nach dem Rathschlusse und den alten Verheißungen Gottes gebührt, und ihm werden die Völker anhängen.

Dies ist die prophetische Höhe, zu welcher die alte Hoffnung der Väter sich erhebt, so lange dieselbe in der heiligen Schranke der Familienüberlieferung eingeschlossen ist. Nicht ohne eine langwierige, an erschütternden Ereignissen reiche Entwicklung wird jene Schranke durchbrochen und die Hoffnung Israels auf die höhere Stufe des Volkslebens erhoben. Unter den herben Schmerzen der Knechtschaft in dem fremden Lande, in Aegypten, wird die große, weltgeschichtliche Volksgemeinde des Alten Bundes geboren und empfängt alsdann, noch auf dem gottgeordneten Zuge nach dem Lande der Verheißung, die feste Gestalt und die gnadenvolle Ausrüstung, welche das ausgewählte Eigenthumsvolk Gottes, das heilige, priesterliche Geschlecht

(2 Mos. 19, 6), in den Stand setzte, seinen großartigen Beruf an der Welt zu erfüllen, den altverheißenen Segen zu allen Geschlechtern auf Erden zu bringen und, das eigene Leben an dem von den Vätern herkommenden und immer wachsenden Erbe der Hoffnung nährend, der Vermittler einer ewigen, seligen Hoffnung für die ganze Menschheit zu werden.

Die Hoffnung, welche aus dem Glauben an die alten, den frommen Vätern ertheilten Gottesverheißungen erwuchs, hat die werdende Volksgemeinde unter dem Drucke der ägyptischen Knechtschaft aufrecht erhalten und hat die Führer und Berather derselben, vor allen anderen das erste Haupt des Volkes, den Mittler des Alten Bundes, Moses, seinen gottbegeisterten Helden des Glaubens und der That, zu ihrem einzigartigen Werke tüchtig gemacht. Mit allen Wurzeln seines Lebens haftet Moses in dem Gotte der Väter (2 Mos. 3, 6), welchen er als den Ewigen und Lebendigen, den Alles Vorbedenkenden und zum rechten Ziele Lenkenden erkennt (V. 13 ff.). Der Gnadenentschluß Gottes, in dessen Geheimniß Moses, der Prophet, einen Einblick gewonnen hat (4 Mos. 12, 8. 5 Mos. 18, 15. 18; vergl. Amos 3, 7), ist der unerschütterliche Grund der Hoffnung, in deren Kraft er die Bande der ägyptischen Knechtschaft zerreißt, die Gemeinde des Alten Bundes stiftet und leitet, in läuternde Gerichte und zu wundervollen Erfahrungen der göttlichen Gnade führt und endlich zu dem Lande der Verheißung hinbringt, in welchem der Gott der Väter unter seinem Volke wohnen wollte. Jetzt sollte der alte hoffnungsreiche Segen Sem's (1 Mos. 9, 27) an der ganzen Gemeinschaft des erwählten Volkes in Erfüllung gehen (3 Mos. 26, 11 ff.). Deshalb war Israel zu einem königlichen und priesterlichen Geschlechte bestimmt, deshalb war es das auserwählte heilige Eigenthum Gottes (2 Mos. 19, 6), weil Gott selbst in diesem Volke seine Wohnung, die feste, zugängliche Stätte der Offenbarung, die offene Quelle der Gnade und Wahrheit, des Trostes und der Hülfe haben wollte.

Hiermit berühren wir den wesentlichen Mittelpunkt nicht nur des alttestamentlichen, sondern auch des neutestamentlichen Lebens, Denkens, Glaubens und Hoffens: die für das ganze Volk, und in dieser Verbindung und Ordnung auch für jede einzelne Seele, vorhandene wirkliche und wahrhaftige Gemeinschaft mit dem Gotte alles Heils. In den mannichfaltigsten Klängen geht dieser eine Grundton durch die ganze heilige Schrift: „Ich will unter Euch wandeln und will Euer Gott sein; so sollt Ihr mein Volk sein“ (3 Mos. 26, 12;

vgl. 2 Mos. 29, 45 f.). Schon in der ersten, mit hoffnungsvollem Fragen und Suchen an den gefallen Menschen ergehenden Rede Gottes (1 Mos. 3, 9) ist dieser Grundton vernehmlich, — ist er doch in der That der in der Zeit laut werdende Wiederhall von dem ewigen Liebeswillen und dem uranfänglichen Schöpfungsworte Gottes, welcher den Menschen nach seinem Bilde und ebendeshalb zu seiner Gemeinschaft in das Dasein gerufen (1, 26) und seiner Offenbarung gewürdigt hat (2, 15 f.). Derselbe Grundton klingt während der ganzen Entwicklung des Reiches Gottes in der Welt in allen prophetischen und apostolischen Bezeugungen der göttlichen Gnade und Wahrheit, in allen Verkündigungen der Gerichte, welche ja die Wege zu dem endlichen Heilsziele bereiten sollen, und in allen Verheißungen der zukünftigen Seligkeit wieder. Das ist die köstlichste Erfahrung, welche Israel machen soll, daß sein Gott in seiner Mitte ist, daß der Herr in Zion wohnt, daß Er seinen heiligen Geist über alle Glieder seines geläuterten und neu gesegneten Volkes ausgießt (Joel 2, 27. 3, 1 ff.). Der eine Name „Immanuel“, d. h. Gott mit uns, verbürgt den siegreichen Bestand der erwählten Gemeinde, wenn auch menschlichertweise jede Hoffnung vernichtet scheint (Jes. 8, 8. 10). Die ganze, über alles Elend, Sünde, Verbannung und Tod weit hinausreichende Hoffnung eines Ezechiel ist in dem einen Namen der Gottesstadt „Hier ist der Herr“ zusammenzuschließen (Ezech. 48, 35; vgl. 37, 27). Und wenn wir schon an dieser Stelle einen Blick auf unsere neutestamentliche Hoffnung werfen dürfen, so ist ohne Zweifel unser hergestelltes Kindesverhältniß zu dem heiligen und seligen Gotte, der freie Zugang zu seiner Gnade, gegründet auf sein Kommen zu uns, auf seine Erscheinung in unserm Fleische, der Inbegriff unseres Glaubens und der Halt unserer Hoffnung; und das Höchste und Reinste, wonach unsere Hoffnung in Jesu Namen sich streckt, ist die Gottesstadt, in welcher er selbst mit uns wohnen wird (Offenb. Joh. 21, 3. 22, 22, 3 f.).

Aber wenn die wahre Hoffnung somit auf den Gott sich gründet, welcher sein Volk erwählt und mit seiner Gemeinschaft begnadigt, so hat sie nothwendigerweise zu ihrer Rehrseite die heilige und heilsame Furcht, welche um der Heiligkeit und Wahrhaftigkeit Gottes willen den bevorstehenden Gerichten ebenso unzweifelhaft entgegensehen muß, wie die heilige Hoffnung aller Güter und einer endlichen Erlösung harret. In diesem unzertrennlichen Paare rechter Furcht und rechter Hoffnung erkennen wir die auf einander angewiesenen Aus-

gestaltungen des ebenso bußfertigen wie glaubensfrohen Lebens, welches von göttlichen Mächten bestimmt wird und nach der heiligen Ordnung Gottes sich bewegt. Wie in Gott selbst die Heiligkeit das ewige Maß und die unveränderliche Ordnung der Liebe ist, so ist bei uns die wahre, in Gott selbst gegründete Hoffnung eine nie ruhende Macht und Triebkraft der Heiligung (1 Joh. 3, 3). In der rechten Hoffnung selbst liegt ein Feuer, welches alles Unreine und Ungöttliche verzehrt; die Hoffnung selbst würde sterben, wenn ihr diese Lebensmacht abhanden käme, — mit anderen Worten: wenn sie nicht zur steten Begleiterin die heilige Furcht hätte, welche davor zittert, das der Hoffnung vorgehaltene Kleinod zu verlieren (Phil. 2, 12). Zwischen der rechten Furcht und der rechten Hoffnung ist so wenig ein starrer Gegensatz, wie zwischen Buße und Glauben, zwischen Gesetz und Evangelium.

Diese Regeln, welche für das Wesen der ächten, in Gott und unserer Gemeinschaft mit ihm gegründeten Hoffnung von der höchsten Bedeutung sind, bewähren sich in der geschichtlichen Entwicklung des alttestamentlichen Bundesvolks in jedem Falle, wo eine prophetische Drohung aus demselben Grunde sich ergibt, aus welchem die hoffnungsreichen Verheißungen herkommen. Gott hat sich sein Volk erwählt, aus der Knechtschaft errettet, in der Wüste geschirmt, in das verheißene Land eingeführt und will bei demselben wohnen. Diese Gemeinschaft, dieser Bund, diese Ehe Gottes mit seinem Volke, diese Gegenwart des Ewigen und Allmächtigen in seiner Gemeinde ist für das Volk und für jeden Einzelnen die Bürgschaft einer unvertilgbaren Hoffnung. Aber wenn der Bund des Friedens und der Gnade von dem treulosen Volke verlassen wird, wenn das Land der Verheißung, diese Wohnstätte des heiligen und eifrigen Gottes, durch fremden Götzendienst entweiht und durch einen Wandel nach der Heiden Weise besudelt, wenn die Ehe mit dem lebendigen Gott gebrochen wird und Israel fremden Buhlen nachläuft, so muß und wird die Gnade der Gottesgemeinschaft in Zorn und Gericht sich wandeln, so werden Fremde, werden Heiden in dem Erbe des Volkes zur Herrschaft gelangen, so wird das seines Gottes vergessende Volk in die Fremde hinausgestoßen werden (3 Mos. 26. 4 Mos. 35, 33 f. 5 Mos. 28, 63 f.). Aber gerade darin zeigen die prophetischen Boten der Gerichte Gottes das tiefe Zusammenstimmen heiliger Furcht und heiliger Hoffnung, daß sie nach der Ordnung des göttlichen Heils durch die Furcht zur Hoffnung, durch die Buße und ihre Schmerzen zur

Freude des Glaubens leiten. Wohl wissen sie von einer Furcht ohne Hoffnung, von einem Gerichte ohne Gnade (Jes. 8, 21 f. 2, 9. Jer. 18, 23), aber nur den Verstockten, so viel ihrer sein mag, gilt eine solche Drohung; dennoch bleibt es um der einmal geschehenen Erwählung des Volkes willen und kraft des niemals hinfallenden Gnadenbundes (Jes. 54, 10) bei der unvertilgbaren Hoffnung, daß der durch die nothwendigen Gerichte geläuterte Rest der Gemeinde dem zukünftigen neuen Heile entgegengeführt und des Erbes der alten Verheißungen theilhaftig werden müsse (Jes. 6, 13). —

Die bisherige Darstellung der alttestamentlichen Hoffnung zeigt uns im Wesentlichen die allgemeine Grundlage, auf welcher wir nunmehr die der neutestamentlichen Heils Offenbarung zustrebende Spitze der besondern messianischen Hoffnung sich erheben sehen. Bevor wir aber zu dieser Betrachtung fortschreiten, wird es sich empfehlen, diejenigen Grundbestimmungen über das eigenthümliche Wesen der heiligen Hoffnung, welche uns schon entgegengetreten sind, in kurzer Zusammenfassung festzustellen. Dreierlei, meine ich, hat sich aus dem Bisherigen schon ergeben: erstlich, daß alle wahre Hoffnung ihren Grund und Halt in dem lebendigen Gott, in seiner verheißungsvollen Offenbarung, in der von ihm uns eröffneten Gemeinschaft mit ihm hat; sodann, daß sie gebunden ist an die heilige Ordnung seines Regiments und insbesondere auch durch die heilsame Trübsal der Gerichte hindurchzuführen ist; endlich, daß sie auf das selige Ziel sich hinrichtet, welches die Weisheit, Gnade und Treue Gottes vorgelegt hat und, alle Verheißungen erfüllend, auch durch die zwischeneintretenden Gerichte zu erreichen weiß.

Mit dem eben Gesagten beharren wir nur auf dem schon gewonnenen Standpunkte, von welchem aus der Hinblick auf die besondere messianische Hoffnung des Alten Testaments, und weiterhin auch auf die neutestamentliche Hoffnung, wie von selbst sich öffnet. Vor allen Dingen ist hier aber darauf hinzuweisen, daß die besondere messianische Hoffnung Israels an keinem einzigen Punkte von der allgemeinen theokratischen Hoffnung, welche überhaupt aus der Bundesgemeinschaft des auserwählten Volkes mit seinem Gotte sich ergiebt, zu scheiden ist. Die messianische Hoffnung ist in der allgemeinen theokratischen Hoffnung beschlossen, aber jene liegt dieser ebenso wohl zu Grunde, wie sie wiederum aus derselben hervorträgt. Dies ist der geschichtliche, den sittlichen Ordnungen entsprechende Entwicklungsgang. Die ursprünglichste Hoffnung, welche von Gott dem sün-

dig gewordenen, aber der Erlösung entgegenzuführenden Menschen mitgegeben wird, ist messianischer Art (1 Mos. 3, 15). Da ist von einer Theokratie mit ihrem Particularismus noch keine Rede. Auch während der ganzen Periode, in welcher die Hoffnung als heiliges Erbgut in der auserwählten Linie der Väter fortlebt, ist sie noch wesentlich messianisch bestimmt; die Universalität der wahren Gotteserkenntniß, des wahren Gottesdienstes und des in der Gottesgemeinschaft liegenden Heiles tritt auf dieser Stufe so bestimmt hervor, daß die nachfolgende theokratische Hoffnung der Bundesgemeinde auf jene alten Segensverheißungen sich gründen kann, und schon findet sich ein weissagendes Wort, in welchem der innerliche Zug der messianischen Hoffnung zu der Idee eines persönlichen Messias sich kund giebt (1 Mos. 49, 10). Wie nun aber überhaupt der Heilsweg Gottes durch die Institution des Alten Bundes hindurchführt und es der geschichtlichen und sittlichen Ordnung entspricht, daß zunächst in dem alten Bundesvolke die Offenbarung Gottes ihre Stätte habe, damit seiner Zeit das Heil von hier ausgehen könne (Jes. 4, 22), so entwickelt sich auch die Hoffnung nach diesem großen Geseze der göttlichen Pädagogie. Die von Haus aus messianische Hoffnung mit ihrem Universalismus und ihrer Richtung auf Erlösung von der Sünde und dem Tode geht in die festen Grenzen und Schranken des Alten Bundes ein, entwickelt sich hier zu einer theokratischen Bundes- und Volkshoffnung, aber gestaltet sich auch wieder, ihrer ursprünglichen und niemals verleugneten Art gemäß, zu einem wundervollen Reichtum mannichfaltiger und doch einheitlicher Weissagungen von dem kommenden Messias und seinem Heil. Dies ist die weise Ordnung der Wege Gottes, welche der Apostel deutet, wenn er sagt, daß das Gesez, weit entfernt, die lange zuvor gegebenen Gottesverheißungen aufzuheben, vielmehr der Erfüllung derselben diene (Gal. 3, 17. 24. 2, 19. Röm. 3, 31). Die Hoffnung Israels (Apgeß. 28, 20. 26, 6 f. 13, 32) geht auf den Messias. In dieser Spitze ist die Summe aller theokratischen Hoffnung des Bundesvolkes zusammengefaßt, wie nach der andern Seite hin das Messianische als die Voraussetzung, die belebende, treibende Kraft in der ganzen theokratischen Hoffnung sich darstellt.

Diese unzertrennliche Zusammengehörigkeit der allgemeinen theokratischen und der besondern messianischen Hoffnung bezeugt sich auch darin, daß die für das Wesen jener allgemeineren Hoffnung entscheidenden Geseze, die wir vorhin kennen gelernt haben, auch bei dieser

eigenthümlich messianischen Hoffnung in entsprechender Bestimmtheit ihre Anwendung finden. Die Gründung dieser Hoffnung in Gott und seiner Gemeinschaft mit uns, das Gebundensein derselben an den Willen und die Ordnung Gottes, die feste Richtung derselben auf das von Gott gesetzte Ziel des Heils, — das sind die entscheidenden Kriterien auch der messianischen Hoffnung.

Der ganze Reichthum messianischer Hoffnung, welcher in mannichfaltigen, nicht selten auf bestimmte Einzelheiten gerichteten Weissagungen und Typen sich darlegt, beruht in zwei unzertrennlichen Grundgedanken, von denen der eine so sehr maßgebend ist, daß er die wesentliche Einheit der beiden Momente sichert. Alle messianische Hoffnung geht auf die Erlösung von der Sünde und ihrem Fluche, — das ist der eine entscheidende Grundgedanke; neben ihm und von demselben abhängig steht die andere messianische Grundhoffnung, daß das dereinstige Heil schlechthin für alle Menschen, denn sie sind allzumal Sünder, bereit sein werde. Der sündigen Menschheit, nicht einem auserwählten Volke, gilt das erste Evangelium; deshalb würde es ein falscher, ein gottloser Particularismus gewesen sein, wenn die Hoffnung des Bundesvolkes jemals diesen Universalismus des Heils hätte verleugnen können. Nein, gerade die allumfassende Weite der messianischen Hoffnung Israels ist das Kennzeichen ihres göttlichen Adels. Der Universalismus dieser mitten in dem Elende der sündigen Menschheit aufgerichteten Hoffnung der Erlösung ist die beständige Erinnerung an den göttlichen, über alle Schranken und Formen zeitlicher Entwicklung hinausliegenden Gnadenentschluß, an eine Gottesverheißung, welche in wundervollen Wegen und Gerichten, durch Moses Gesetz und die heilige Enge des Alten Bundes hindurch, ihr seliges Ziel zu erreichen weiß.

Wir müssen uns jetzt aber den besonderen Inhalt der messianischen Hoffnung Israels, wenigstens den Grundzügen nach, etwas genauer vergegenwärtigen, um in diesen Gestalten der Hoffnung dasjenige, was zu ihrem Wesen gehört, wahrzunehmen.

Aus jedem Zeugnisse messianischer Hoffnung, von dem ersten Evangelium (1 Mos. 3) an bis zu der prophetischen Weissagung von dem leidenden Knechte Gottes und zu der Verheißung des letzten Propheten im Alten Bunde, entnehmen wir vor allen Dingen die Erkenntniß, daß es der Gott der Hoffnung ist (Röm. 15, 13), welcher diese Hoffnung gründet, wirkt, erhält, reinigt und vollendet. Denn weil die Sünde den Menschen von Gott scheidet (Jes. 59, 2), so

daß er voll Scham und Angst vor Gott sich verbirgt und vor ihm flieht (1 Mos. 3, 8. 10), so ist es allein Gottes Gnade, welche das zerrissene Band der Gemeinschaft wieder anknüpft, den gefallenen Menschen sucht (3, 9) und mit der Hoffnung auf ein Heil, welches nur von Gott ausgehen kann, aufrichtet. Aus Gottes Munde ergeht deshalb das erste Evangelium mit seiner bis an das Ende der Heilswege hinreichenden Tragweite (3, 15). Gott giebt die Verheißung, daß unsere blutrothe Sünde schneeweiß werden solle (Jes. 1, 18). Ich, ich, spricht er, tilge Deine Missethat, ich bin Dein Heiland und keiner außer mir (Jes. 43, 25. 44, 22); er selbst, der Herr, ist unsere Gerechtigkeit (Jer. 26, 6. 33, 16).

So zeigt uns die messianische Hoffnung durch ihren wesentlichen, auf die Ueberwindung der Sünde und ihres Fluches gerichteten Inhalt, wie sie, an das allgemeine Grundgesetz aller ächten Hoffnung mit besonderer Bestimmtheit gebunden, ihren Ursprung, Grund und Halt in dem Gotte des Heils hat. Nur in der Gemeinschaft mit ihm, welche er selbst, der Heiland, öffnet, kann der Mensch solche Hoffnung haben. Darum ist dieselbe aber auch fortwährend an die von Gott gesetzte Ordnung des Heils gebunden. Keine Hoffnung ächter Art wird ihre eigenen Wege suchen. An der allgemeinen theokratischen Hoffnung Israels haben wir dies zweite Grundgesetz schon erkannt. Mit besonderer Klarheit tritt uns dasselbe aus der geschichtlichen Entwicklung der messianischen Hoffnung Israels entgegen. Gottgesetzte Schranken, gottgeordnete Uebungen und Erfahrungen müssen dazu dienen, die wundervollen Ordnungen und die zum Theil dunkeln und schmerzreichen Wege zu bestimmen, in welchen die von ihm selber ursprünglich herstammende und fortwährend genährte messianische Hoffnung ausgestaltet werden soll.

Zuvörderst das Gesetz. Scheint es doch der messianischen Verheißung und Hoffnung zuwider zu sein und den Riß zwischen dem sündigen Menschen und dem heiligen Gott zu vertiefen und zu erweitern. Dennoch ist es in Wahrheit vielmehr dazu bestimmt, die Verheißung des Heils der Erfüllung näher zu bringen und die messianische Hoffnung zu steigern und fester zu gestalten. Der Mittler des Gesetzes selbst weist auf den kommenden Propheten hin, als den Mittler eines neuen, vollkommeneren Bundes (5 Mos. 18, 15. 18); die Opfer und Sühnungen, im Gesetze vorgeschrieben, sind nur unbefriedigende Schattenbilder, von welchen aus die messianische Hoff-

nung weiter blicken muß zu einem Opfer, das die Gewissen reinigen und den wahrhaftigen Frieden der Versöhnung geben kann.

Nächst dem Geseze ist es die Institution des theokratischen Königthums, durch welche nach göttlicher Ordnung die messianische Hoffnung Israels weiter gebildet wird, insbesondere in ihrer Richtung auf die Persönlichkeit des künftigen Messias. Die Erziehung Saul's, des Benjaminiten, durch David aus dem Stamme Juda, an welchen von Alters her die messianische Hoffnung gebunden war (1 Mos. 49, 10), die gnadenreichen Verheißungen und Segnungen, welche dem David und seinem Erben Salomo zu Theil wurden, die wohlverdienten schweren und doch den verheißenen Segen nicht verzehrenden, sondern vielmehr fördernden Gerichte, welche über David und sein Haus hereinbrachen, — das alles sind Erweisungen und Fügungen Gottes, durch welche er die in ihm gegründete Hoffnung übt, reinigt und bereichert. Wie auf der Stufe des Gesezes von dem tiefsten Verständniß der gottgeordneten Idee desselben aus gerade der Mittler des Gesezes den kommenden Propheten weissagen konnte, so ist es insbesondere David, der von Gott erwählte König des Bundesvolkes, welcher über sich und sein Königthum hinauszeigt und auf den messianischen König hoffen heißt (Ps. 110). Und neben solchen eigentlichen Weissagungen, als den für das geisterfüllte Bewußtsein des Propheten wohlverständlichen und von ihm beabsichtigten Zeugnissen wachsender Hoffnung, ergeben sich aus dem Widerspruche zwischen der Idee des theokratisch-messianischen Königthums, wie es in David und seinem Hause gegründet war, und dem wirklichen, mit Mord, Ehebruch und Götzendienst befleckten Leben der Personen, welche die heilige Würde jenes verheißungsvollen Amtes trugen (vgl. Ps. 2. 72), bedeutungsvolle Typen, deren Tiefsinn die geisterfüllten Propheten auslegen, wenn sie, die Hoffnung Israels auf die dem David verheißenen Gnaden richtend (Jes. 55, 3), den zukünftigen Messias mit David's Namen kennzeichnen (Hos. 3, 5. Jer. 30, 9. Ezech. 34, 23 ff. 37, 24), als David's Sohn (Jes. 11, 1) und aus David's Stadt (Mich. 5, 1) verkündigen.

Endlich aber muß nach Gottes Ordnung das Gericht, durch welches der Bestand des Volkes zertrümmert und dasselbe in das Exil geworfen wird, dazu dienen, die messianische Hoffnung zu ihrer vollsten Entfaltung zu bringen. Schon der prophetische Hinblick auf das wie ein drohendes Sturmwetter heranziehende Gericht (Amos

2, 1 ff. Jes. 7—12) nöthigt zur Versenkung in die hoffnungsreichen Zusagen und Erweisungen Gottes, welche die große Wendung zu der einstigem neuen Heile verbürgen. Alle Propheten, welche das Gericht der Verbannung weissagen, verkündigen deshalb auch die nachfolgende Sammlung des in dem Elend der Fremde geläuterten Restes der Gottesgemeinde und die Herstellung der messianischen Theokratie. Mit erhöhter Energie entfaltet sich aber die messianische Hoffnung bei den Propheten, welche selbst die große Prüfung des Exils in heiligem Mitleiden mit ihrem Volke durchmachen. Die evangelische Höhe, zu welcher durch diese eigene Erfahrung des göttlichen Gerichts ein prophetischer Zeuge der Hoffnung Israels erhoben werden kann, ersehen wir aus dem zweiten Theile des jesajanischen Buches, zumal aus dem 53. Kapitel. Die wundervollen Einblicke in das göttliche Geheimniß der Erlösung, welche hier sich aufthun, sind innerlicher- und sittlicherweise nur deshalb möglich, weil der hoffnungsvolle Glaube des Propheten in unbedingter Demüthigung unter die gewaltige Hand des heiligen Gottes der zu seiner Zeit unfehlbar kommenden Erhöhung harret. Der geistbegabte Gottesmensch, welcher jene höchste Weissagung gesprochen hat, ist als einer der menschlicherweise und im Vergleiche zu dem abgefallenen Volke unsträflichen Knechte Gottes (41, 8 ff. 44, 1 ff. 49, 1 ff.) unschuldig in das Gericht mit seinem Volke dahingegeben; aber gerade auf diesem Wege ist er nach der Ordnung der Offenbarung Gottes dazu tüchtig geworden, das erlösende, stellvertretende Sterben und das sieghafte Leben des Messias, des einzigartigen Knechtes Gottes, zu weissagen, gleichwie gerade Moses, der Mittler des Alten Gesetzes, den neuen Propheten und wie gerade David den kommenden König hoffnungsvoll verkündigen konnte.

Schon aus dem Bisherigen ergiebt sich endlich die Richtung der messianischen Hoffnung auf ihr wesentliches Ziel. Dies ist der dritte Hauptpunkt, welcher uns bei der messianischen Hoffnung gleicherweise wie bei der theokratischen Hoffnung überhaupt, nur in eigenthümlicher Bestimmtheit, entgegentritt. Auch die messianische Hoffnung bewährt ihre ächte, heilige, göttliche Art dadurch, daß sie dem göttlichen Grunde, aus welchem sie hervorgeht, entsprechend und in ihrer Entwicklung den göttlichen Ordnungen und Leitungen folgend auf das gottgesetzte Ziel sich hinrichtet. Während aber die allgemeine theokratische Hoffnung Israels in der Realität der Gottesgemeinschaft überhaupt wie einerseits ihren begründenden Ausgangspunkt, so andererseits ihren

wesentlichen Zielpunkt hatte, so erscheint die besondere messianische Hoffnung der theokratischen Gemeinde in beiden Beziehungen enger und bestimmter. Hier handelt es sich um die Erlösung von der Sünde und ihrem Fluche, damit der Mensch, welcher durch seine Sünde die Gemeinschaft mit dem heiligen und seligen Gott verloren hat, wiederum derselben theilhaftig werde. Darum ist es hier der gnädige, zum sündigen Menschen sich herabneigende, ihn suchende (1 Mos. 3, 9) und mit Drohung wie Verheißung zurechtbringende Gott (3, 15), von welchem der messianische Zug der Hoffnung ausgeht; darum hält sich diese Hoffnung während der ganzen Zeit ihrer Uebung und Bildung an den Gott, bei welchem die Gnade der Vergebung und viel Erlösung ist (Ps. 130); darum streckt sie sich endlich auch nach einer Heimsuchung Gottes (Mal. 3, 1 ff.), durch welche die Sünde der Gemeinde vertilgt, vergeben, und das Bleiben Gottes bei und in seinem Volke zur vollsten Wahrheit werden und, diesen sittlichen Voraussetzungen gemäß, in der Fülle alles Segens sich bezeugen soll (Jes. 11, 6). Handelt es sich aber somit bei der eigenthümlich messianischen Hoffnung um das höchste Interesse der menschlichen Person, um jedes Einzelnen eigene Sünde und eigene Seligkeit, so ist hierin die natürliche Voraussetzung dafür gegeben, daß die messianische Hoffnung durch die mannichfaltige Offenbarung Gottes auf einen persönlichen Messias hin gerichtet werde. Die höchstpersönliche Menschenfrage lautet: „Wer, wer wird mich erlösen?“ (Röm. 7, 24.) Die Frage ruft den persönlichen Gott aller Gnade an und sucht einen persönlichen Heiland. Alle, die auf den Trost Israels gewartet haben, sind in dieser Frage einstimmig gewesen, und schlechterdings nichts Anderes als die Hoffnung auf einen persönlichen Messias konnte den Antwort heischenden Herzen Frieden bringen. Das war die herrlichste Aufgabe der Propheten, daß sie den gleich Simeon Harrenden die Antwort des heiligen Geistes brachten, daß sie, wenn schon nicht mit leiblichen Augen, den Heiland Gottes sehen sollten (Luc. 2, 26. Joh. 8, 56). Die auf einen persönlichen Heiland hini zielende Hoffnung Israels wird aber im Laufe der gottgeordneten Entwicklung so gestaltet, daß sie in einer dreifachen Bestimmtheit sich darstellt: eine prophetische, eine priesterliche und eine königliche Würde und Wirksamkeit ist von dem kommenden Messias zu erhoffen. Diese Bestimmtheit der messianischen Hoffnung entspricht gleicherweise den geschichtlichen Erfahrungen des Volkes wie der Idee des Antes und Werkes, zu welchem der Messias kommen soll. Die

Offenbarung der göttlichen Wahrheit, die Vermittelung des göttlichen Heils und die Ausübung des göttlichen Regiments in und an dem Volke, — das sind die nothwendigen, in ihrer Unterschiedlichkeit doch einheitlichen Wirkungen des Messias. Dies ist somit das Ziel, worauf die messianische Hoffnung Israels sich richten muß.

In gerader Linie geht nun aber im Neuen Testamente die Entwicklung der Hoffnung fort. Das eigentliche Wesen der Hoffnung bleibt unverändert; dieselben gottgeordneten, der heiligen Natur der Sache entsprechenden, geschichtlichen und sittlichen Grundgesetze bestimmen ihre Haltung und ihren Gang; selbst das Ziel, nach welchem jede wahre Hoffnung der neutestamentlichen Gemeinde ausschaut, ist in gewissem Sinne dasselbe, wie für das alte Bundesvolk, denn das wahre, alles Andere beherrschende und jedes besondere Hoffnungsgut einschließende Ziel ist immer der Heiland, in welchem alle Herrlichkeit und Seligkeit Gottes uns offenbar und zugänglich wird (1 Tim. 1, 1. Kol. 1, 27.) Wohl ist die Perspektive der christlichen Hoffnung eine andere, ungleich längere, als die des Alten Testaments; wohl stehen wir schon auf dem entscheidenden Stützpunkte, von welchem aus alle unsere Hoffnung mit neuer Festigkeit dem höchsten, letzten Ziele sich entgegenstrecken darf, während dieser Punkt für Israels Sehnsucht als nächstes, von dem dahinter liegenden nicht immer in klarer Abmessung unterschiedenes Ziel noch vorschwebte; aber es ist doch immer eine und dieselbe gottgeordnete Bahn, auf welcher die alte und die neue Hoffnung sich bewegt, und es ist immer derselbe Christus, der uns dargebotene Inbegriff alles Heils und aller Güter, in welchem Israels Hoffnung ihren Trost fand und auf welchen wir für Zeit und Ewigkeit hoffen (1 Kor. 15, 19), nachdem und weil wir das erste Hauptstück der alten Hoffnung schon erfüllt gesehen, nämlich den Heiland Gottes in seiner Erscheinung unter uns empfangen und im Glauben auf unsere Arme genommen und mit unseren Augen erschaut haben (Luc. 2, 26).

Wie das alte Bundesvolk, so ist auch die neutestamentliche Gemeinde durch ihre Hoffnung von der ungläubigen Welt geschieden. Es sind „die Anderen“, welche keine Hoffnung haben (1 Thess. 4, 13); aber die Gläubigen des Neuen Testaments sind, auch wenn sie als Heiden von Haus aus ohne Testamente der Verheißung, ohne Christum, ohne Gott und ohne Hoffnung waren, doch gleich der Bürgerschaft Israels durch das Blut der Versöhnung herbeigebracht, in die Gemeinschaft Gottes versetzt und somit der ganzen Fülle göttlicher

Hoffnung theilhaftig geworden (Ephes. 2, 12 ff.). Sind nun aber die Gläubigen der neutestamentlichen Gemeinde im vollen, höheren Sinne das königliche und priesterliche Eigenthumsvolk Gottes (1 Petr. 2, 9 ff.), so sind sie auch Pilgrime und Fremdlinge in dieser Welt (V. 11), welche hier keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen (Hebr. 13, 14) und kraft der Hoffnung die Welt mit ihrer Lust und ihrem Leid überwinden (1 Petr. 2, 11 ff. Hebr. 13, 15 ff.) und in Geduld, mit einer unüberwindlichen und für den hoffnungslosen Unglauben völlig unverständlichen Freude (Röm. 12, 12) nach dem vorgesteckten Ziele des ewigen Lebens trachten (Röm. 2, 7).

Fassen wir aber jetzt diese neutestamentliche Hoffnung genauer in's Auge, so erkennen wir ihre heilige, göttliche Natur, ihre wesentliche Gleichartigkeit mit der heiligen Hoffnung des Alten Bundes daran, daß sie ihren festen Grund in dem Gott der Hoffnung (Röm. 15, 13) hat, daß sie in ihrer Entwicklung und Uebung an Gottes Ordnung gebunden ist und daß sie in Gott selbst, in der völligen, seligen Gemeinschaft mit ihm, ihr wahres Ziel hat. Dabei aber ergiebt sich die eigenthümliche, an jedem einzelnen Momente beständig haftende Bestimmtheit der neutestamentlichen Hoffnung daraus, daß es der in Christo Jesu offenbar gewordene Gott ist, auf welchen sie sich gründet, in welchem sie fortwährend sich bewegt und zu welchem sie sich hinstreckt.

Der Gott der Hoffnung, welcher nach des Apostels Wort mit Friede und Freude im Glauben erfüllen kann, so daß wir in der Hoffnung reich seien in der Kraft des heiligen Geistes, ist der Vater Jesu Christi (V. 6), der seinen Sohn gesandt hat, um Israels und der Heiden Hoffnung zu erfüllen. Christus, der ein Diener geworden ist der Beschneidung um der Wahrheit Gottes willen, zu bestätigen die Verheißung der Väter (V. 8), und wiederum Christus, die Wurzel Isai's, der Herrscher über die Heiden (V. 12), — Er allein ist es, in welchem die Hoffnung ruht, die von dem Gott der Hoffnung gegeben wird. Wirkt Gott dieselbe durch das Mittel des Wortes in der alttestamentlichen Schrift (V. 4), so geschieht es deshalb, weil dies Wort den Juden und den Heiden die Verheißung Christi bringt, weil es in dem Worte der Wahrheit des Evangeliums fortklingend den erschienenen Christum verkündigt (Kol. 1, 5); und bezeugt der Apostel, daß in der Kraft des heiligen Geistes der Reichtum göttlicher Hoffnung uns zu Theil werde (Röm. 15, 13), so ist auch

dieser Geist hat den Namen Jesu Christi gebunden und unser ganzes hoffnungsvolles Kindesverhältniß zu Gott in dem Geiste gegründet, welchen wir durch den Glauben an den Sohn, den Heiland, empfangen haben (8, 14 ff.). Deshalb erkennen wir in Christo selbst den Geber, den Mittler der göttlichen Hoffnung (2 Thess. 2, 16).

Aber noch genauer ist diese Gründung unserer Hoffnung durch Christum in Gott zu bestimmen. In der Schmach des Leidens und Sterbens hat Christus die hoffnungsvolle Verheißung Gottes zur Erfüllung gebracht (Röm. 15, 3 ff.); ein Diener der Beschneidung (B. 8) ist er geworden, indem er sich selbst hingab als Opfer der Erlösung, und die Herrschaft über die Heiden (B. 12) hat er nach der Verheißung (Jes. 53) dadurch gewonnen, daß er sein Leben in den Tod gegeben hat und den Uebelthätern gleich gerechnet ist und der Welt Sünde getragen hat. Unsere Versöhnung in Christo ist also die Wurzel unserer Hoffnung. Der unversöhnte Sünder kann nur die Pein der Furcht haben (1 Joh. 4, 19); nichts Anderes als die Liebe Gottes, welche den Sohn zum Heilande der Welt gesandt hat (B. 10. 14. 2, 2), kann in uns durch das Werk der Versöhnung die völlige Liebe schaffen, in welcher wir den Vater mit dem Sohne haben (5, 12. 2, 23) und deshalb allen Frieden und alle Freude göttlicher Hoffnung (4, 17. Joh. 14, 27). Deshalb ist unsere Rechtfertigung allein aus Gottes Gnade in Christo, unserm Heilande, die Voraussetzung unserer Hoffnung (Tit. 3, 7. Röm. 5, 1 ff.), und als die Erlösten und Versöhnten haben wir eine Hoffnung, welche nicht nur der künftigen Herrlichkeit, sondern auch der gegenwärtigen Trübsal sich rühmen kann (5, 2 f.) und dem Harren der gesamten seufzenden Creatur eine endliche Miterlösung verbürgt (8, 18 ff.).

Wir dürfen noch Bestimmteres in diesem Sinne aussagen: in dem ganzen Erlösungswerke ist es die Thatsache der Auferstehung Christi, auf welcher insbesondere alle unsere Hoffnung gleichertweise wie alle Wahrheit der evangelischen Botschaft und unser ganzer Glaube (1 Kor. 15, 14) beruht. Ohne die Gewißheit der Auferstehung des Gekreuzigten giebt es keine Hoffnung der Erlösung (Luc. 24, 21) aber durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten hat Gott uns zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren (1 Petr. 1, 3; vgl. B. 21. Röm. 6, 5 ff.). Hierin liegt die wesentliche Bestimmtheit der christlichen Hoffnung nach ihrer Begründung wie nach ihrer Zielrichtung und ihrer fortwährenden Uebung. Der Gott, welcher seinen

Sohn für uns dahingegeben, aber auch von den Todten auferweckt hat, ist der Gründer unserer Hoffnung, welche er als ein Stück des in uns geschaffenen neuen Lebens wirkt; im Namen des auferstandenen Heilandes zielt unsere Hoffnung über das irdische Leben, den zeitlichen Tod und die Vergänglichkeit dieser sichtbaren Welt hinaus und wirkt ihren Anker bis in das Innere des himmlischen Heiligthums (Hebr. 6, 19); von dieser Hoffnung wird dann aber auch die geistliche, auf das Ewige gerichtete Gesinnung der Gläubigen bedingt, kraft welcher sie geduldig und fröhlich ihr Kreuz tragen, ihre gottbefohlenen Werke thun und Alles, was in der Welt ist, überwinden.

Hat Gott uns nach seiner Barmherzigkeit zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten (1 Petr. 1, 3), so gilt uns die Ermahnung, daß wir unsere Hoffnung ganz auf die Gnade setzen sollen, die uns angeboten wird durch die Offenbarung Jesu Christi (B. 13). Dies Verhalten unsererseits entspricht allein der Gnadenwirksamkeit von Seiten Gottes, welcher unsere Hoffnung begründet und als ein Geschenk seiner unverdienten Gnade uns anbietet. Hier dürfen wir nichts Eigenes geltend machen, wenn wir nicht gegen den Grund der Hoffnung uns versündigen und die Hoffnung selbst verderben wollen. Um der göttlichen Gnade willen, welche allein unsere Hoffnung tragen will und kann, gilt das wesentliche, die ganze Haltung und Uebung derselben bedingende Gesetz unbeschränkter Demuth und völliger Hingabe an den gnädigen Gott. Nur die Demüthigen können auf Gottes Gnade und Hülfe hoffen; den Hoffärtigen widersteht Gott (1 Petr. 5, 5 f. Luc. 1, 51 f.). Nichts ist der wahren Frömmigkeit und der zu ihrem Wesen gehörenden Hoffnung unzweifelhafter, als dies der Predigt von der Gnade Gottes eingeborene Grundgesetz, daß verflucht ist, wer Fleisch für seinen Arm hält, aber gesegnet, wer auf den Herrn sich verläßt (Jer. 17, 5 ff.). Dies ist die evangelische Grundwahrheit: *θεοῦ τὸ δῶρον* (Ephes. 2, 8), in ihrer Anwendung auf das Gnadengut unserer Hoffnung; dies ist auf dem Gebiete der Hoffnung das unserer evangelischen Frömmigkeit immer unentbehrliche *sola fide*.

Von diesem entscheidenden Punkte aus ergiebt sich nun aber die ganze weitere an Gottes guten gnädigen Willen gebundene Ordnung für die Uebung und Entwicklung der Hoffnung. In dem engen Lebenskreise jedes einzelnen Gläubigen und in dem weiten, bis zur herrlichen Vollendung der Welt hin reichenden Gebiete der Lebensentwicklung der gesammten Kirche erhebt sich die Hoffnung auf gott-

geordneten Stufen, auf einer heiligen Scala, welche das fortschreitende Wachsthum derselben ihrem göttlichen Grunde wie ihrem ewigen Ziele entsprechend bedingt. Diese heilige Ordnung in der Entwicklung der Hoffnung wird uns, sofern es sich dabei, ich möchte sagen, um das alltägliche Leben der einzelnen Gläubigen handelt, von dem Apostel Paulus Röm. 5, 3 ff. dargestellt; dieselbe Ordnung aber legt uns in großartigem Durchblick bis zum höchsten Ziele der Vollendung das prophetische Buch der Apokalypse, der ganzen Kirche den gewissen Trost der weltüberwindenden Hoffnung gewährend, vor Augen.

Auf den festen Grund der erlösenden Gnade Gottes stellt der Apostel für uns, die Gerechtfertigten (Röm. 5, 1. 6 ff.), die heilige Scala, auf welcher unsere Hoffnung aufsteigen muß (B. 4. 5); wird der Glaube an jene Gnade Gottes in den unvermeidlichen und heilsamen Trübsalen geübt, so hat er sich in ausharrender Geduld zu erproben; in dieser, die Wahrheit und Festigkeit unseres Glaubens bewährenden Geduld machen wir aber die Erfahrung von der Treue des aushelfenden Gottes (2 Kor. 1, 10), und so gelangen wir zu der Hoffnung, welche nicht zu Schanden werden läßt. Der Glaube, welcher die erlösende Gnade Gottes ergriffen hat, birgt selbst den Keim der Hoffnung schon in sich; er ist von Haus aus hoffnungsvoll, denn er weiß, daß in Christo jedes wahre Gut uns gegeben werden soll (Röm. 8, 32 ff.); es kommt nur auf die dem ursprünghchen Wesen des Glaubens gemäße Entwicklung an, damit die Hoffnung in ihrer eigenthümlichen Kraft sich entfalte. Das geschieht durch Uebung, Prüfung, Bewährung. So entfaltet sich der Glaube, auf die Treue Gottes sich gründend, zu geduldigem und freudigem Harren (8, 25); so nimmt er hoffnungsvoll das vorgesteckte Kleinod, über alles Sichtbare und Zeitliche hinausgreifend, vorweg und ist selig in Hoffnung (B. 24).

Diese heilige Ordnung, nach welcher in dem geistlichen, aus der Gnade Gottes geborenen Leben jedes einzelnen Gläubigen die wahre Hoffnung sich entfaltet, gilt aber auch, wenn es sich um die Uebung und Entwicklung der in der ganzen Gemeinde vorhandenen Hoffnung handelt. Wie das alte Bundesvolk durch den geisterfüllten Dienst seiner Propheten die lehrhafte und trostreiche Unterweisung über alle die wundervollen Wege und Gerichte Gottes empfing, durch welche das Erbgut der Hoffnung geläutert, bereichert und immer sicherer auf das wahre Ziel hin gerichtet wurde, so wird auch der neutestamentlichen Gemeinde der Prophet geschenkt, welcher den eigenthümlichen Veruf

hat, ein Dolmetscher der christlichen Hoffnung zu sein, die gottgeordneten Uebungen derselben im Großen und Ganzen zu deuten und durch alle Zögerungen und Hemmungen hindurch auf das unfehlbare Ziel der Herrlichkeit hinzuweisen. Es versteht sich von selbst, daß dieses prophetische Moment bei keinem Apostel fehlt; aber der Apokalypstiker hat vor allen anderen Zeugen Christi die besondere Aufgabe, die Hoffnung der neutestamentlichen Gemeinde zu verkündigen.

Darin vor allen Dingen zeigt der apokalypstische Prophet das richtige Verständniß von dem Wesen der wahren Hoffnung, daß er dieselbe auf die erlösende Gnade des allmächtigen und alle Dinge nach seinem heiligen Rathschluß lenkenden Gottes gründet (1, 5 f. 4, 1 ff.). Unfehlbar wird deshalb das herrliche Ziel der Vollendung erreicht werden; aber darauf kommt es inzwischen an, daß die Gemeinde durch die schon gegenwärtigen und noch bevorstehenden Drangsale von dem Grunde des Glaubens und der Hoffnung sich nicht abtreiben und an dem zukünftigen Siege sich nicht irre machen läßt. Ähnlich wie aus der Hoffnung der alttestamentlichen Gemeinde die sehnstichtige Frage nach dem Ende der unvermeidlichen Gerichte Gottes sich erhob (vergl. Jes. 6, 11), so verlangt auch die neutestamentliche Gemeinde kraft ihrer Hoffnung nach dem herrlichen Ziele der Erlösung, der Ueberwindung alles Widergöttlichen und der vollen Offenbarung des schon begründeten Heils (vgl. Offenb. 6, 10), und es muß ihr eine solche Antwort gegeben werden, welche die Hoffnung rein und fest macht, indem sie dieselbe an die heiligen Ordnungen Gottes bindet, auf die dunkeln Wege der göttlichen Gerichte das nöthige Licht bringt, bei den schmerzlichen Verzögerungen, im Hinblick auf die den ganzen Bestand der Gemeinde bedrohenden furchtbaren Feinde den rechten Muth, die unerschütterliche Treue, die unbefiegbare Geduld, Weisheit und Zuversicht darbietet (13, 10. 14, 12) und somit alle jene Hemmungen und Anfechtungen selbst nicht nur als Anzeichen der nahenden Erlösung (vergl. Luc. 21, 28. Matth. 24, 33), sondern auch als gottgeordnete Zuchtmittel für die um so herrlicher sich entfaltende Hoffnung verstehen heißt.

Wie aber die gottgeordnete Uebung der an seinen gnädigen Willen gebundenen Hoffnung fortwährend auf dem festen Grunde der göttlichen Treue sich vollzieht und nur durch ein immer neues Sichversenken in die Gewißheit der Gnade und Wahrheit Gottes zu Stande kommt, so entspricht endlich auch das Ziel, nach welchem die ächte Hoffnung sich hinstreckt, jenem ihr ganzes Wesen bestimmenden und sie beständig tragenden Grunde. Nichts Geringeres ist das Ziel un-

ferer Hoffnung als die unermessliche Fülle aller ewigen und zeitlichen Güter, welche aus jenem Grunde der Gnade Gottes in Christo sich für uns ergeben. Nach dem, was wir oben über den göttlichen Grund der neutestamentlichen Hoffnung gesagt haben, dürfen wir jetzt behaupten, daß der Reichthum der Güter, welche wir hoffen, so groß und weit ist, wie die Erlösung durch Christum reicht, daß insbesondere die ganze Wirkung der Auferstehung Christi von unserer Hoffnung umfaßt wird. Gott selbst, der Urquell und das Ziel unseres Seins (Röm. 11, 26), ist auch das Ziel unserer Hoffnung, wie sie in ihm ruht und von ihm herkommt. Er ist das A und das O, der Anfang und das Ende, der da ist und der da war und der da kommt (Offenb. 1, 8. 21, 6. 22, 13). Die völlige Gemeinschaft mit ihm, welcher uns schon zu seinem Volke, zu seinen Kindern gemacht und damit unsere Hoffnung begründet hat, ist das alles Andere einschließende Ziel derselben (21, 3. 22, 3 f.). Aber unsere schon vorhandene und die Hoffnung auf eine ewige, selige Vollendung verbürgende Gemeinschaft mit Gott steht in Christo, dem Heilande; deshalb zielt unsere Hoffnung auf unsere vollkommene Vereinigung mit Gott und Christo, in Christo, durch ihn (a. a. O.; vgl. Tit. 2, 13). Bei Christo und mit ihm in des Vaters Hause zu sein und an seiner Herrlichkeit Theil zu haben, das ist also unsere Hoffnung (Joh. 14, 2. 17, 24; vgl. Röm. 5, 2); bei Christo, dem Heilande, zu sein, verlangt unsere Sehnsucht (Phil. 1, 23). Christus selbst ist somit das Ziel unserer Hoffnung (1 Tim. 1, 1. Kol. 1, 27. 1 Thess. 1, 3).

Genauer können wir die der christlichen Hoffnung vorschwebenden Güter bestimmen, wenn wir dieselben nach dem unsere Hoffnung begründenden Erlösungswerke bemessen. Es ist die völlige Durchführung, die ewige und selige Vollendung jenes Werkes, welche wir hoffen (Luc. 21, 28. 1 Joh. 3, 2). Dadurch wird die Herrlichkeit Gottes uns, den in Christo Gerechtfertigten, erschlossen (Röm. 5, 2. Tit. 2, 13), das Reich uns zu eigen gegeben (Matth. 25, 34. 2 Tim. 4, 18), das unvergängliche Erbe, das Kleinod der himmlischen Berufung uns dargereicht (1 Petr. 1, 3. Phil. 3, 14. 2 Tim. 1, 12), nämlich das ewige Leben ungetrübt und unbeschränkt uns mitgetheilt (Tit. 1, 2. 3, 7. Jac. 1, 12. Offenb. 21, 4).

Aber seine eigenthümlichste Concretion empfängt das Ziel unserer Hoffnung dadurch, daß sie in der Thatsache der Auferstehung des Heilandes ihren bestimmten Grund hat. Mit der Gewißheit von der Auferstehung und der Erhöhung des gekreuzigten Herrn ist

die Hoffnung, daß er wiederkommen, die Todten auferwecken, das Gericht halten und Alles neu machen werde, von selbst gegeben (Apgesch. 1, 11); dieses ist nur die Rehrseite von jenem. Somit gewinnen wir erst eine Hoffnung, welche die tiefste Sehnsucht jedes einzelnen persönlichen Lebens wahrhaft befriedigt und zugleich die ganze Weite der Welt dem heiligen und seligen Willen Gottes, welcher sein Werk in Christo unfehlbar zu Ende bringt (2 Petr. 3, 13), hingegeben weiß. Wenn wir überhaupt im Glauben an die erlösende Gnade Gottes von derselben das hoffnungsreiche Geschenk des ewigen Lebens haben (Röm. 6, 23), so ist dies die eigenthümliche Spitze unserer Hoffnung, daß kraft der Auferstehung des Heilandes der Tod, unserer Sünden Sold, abgethan und in den Sieg verschlungen werden soll (1 Kor. 15, 55). Nach der Thatfache, daß mein Heiland seines Grabes Pforte zerbrochen hat, bemißt sich meine Hoffnung, daß auch mein Grab dereinst sich aufthun und mein persönliches Leben zur vollen Gemeinschaft mit Gott erhoben werden soll. In dieser bestimmten Zielrichtung unserer Hoffnung liegt ihre triumphirende Freude und ihre weltüberwindende Kraft (1 Kor. 15. 2 Kor. 4, 10. 14. 5, 1 ff. Phil. 3, 11. 21). Deshalb verlangt nicht nur die ganze bräutliche Gemeinde nach dem Kommen des Herrn, welcher durch Sterben und Auferstehen sie gewonnen hat, sondern auch jede einzelne Seele ruft mit hoffender Sehnsucht: „Komm, Herr Jesu“ (Apost. 22, 17. 2). —

In drei Hauptstücken haben wir bisher das Wesen der Hoffnung angeschaut: wie sie in Gott ihren Grund und Ursprung hat, so ist ihre Uebung und Entwicklung fortwährend an Gottes guten, gnädigen Willen und Gottes heilige Ordnung gebunden und so zielt sie auch hin auf den heiligen und seligen Gott. In der alt- wie in der neutestamentlichen Gestalt der Hoffnung sind uns diese drei wesentlichen Kriterien derselben entgegengetreten. Es sind jetzt aber noch zwei wichtige Punkte in's Auge zu fassen, wenn wir das Wesen der wahren Hoffnung richtig würdigen wollen. Eines theils nämlich haben wir die sittliche Kraft, die eigenthümliche Wirkung derselben in unserm Leben überhaupt uns zu vergegenwärtigen, anderntheils und in engster Verbindung mit jenem haben wir insbesondere zu beachten, wie unser Hoffen mit unserm Beten zusammengehört (vgl. Röm. 12, 12).

Weil unserer Hoffnung das himmlische Kleinod unserer Verufung vorschwebt, so treibt dieselbe uns an, daß wir, jenes herrliche Ziel fest im Auge haltend, allezeit danach ringen, es sicher zu

erreichen (Phil. 3, 14. 20. 1 Kor. 9, 24. 2 Tim. 4, 6 ff.) So ergiebt sich im Allgemeinen die heiligende Kraft unserer Hoffnung (1 Joh. 3, 3); denn ohne Heiligung wird Niemand den Herrn sehen (Hebr. 12, 14). Dies ist aber nicht so zu verstehen, als wenn der heilige Wandel hier in der Zeit nur nach der äußerlichen Weise einer Satzung als Bedingung für das Erreichen des gehofften Zieles erschiene, sondern darin vielmehr beruht das Wesen der christlichen Sittlichkeit, daß wir eben vermöge unserer gläubigen Hoffnung schon in unserm irdischen Leben, Wirken und Leiden Kräfte der zukünftigen Welt haben und üben, einen geistlichen, göttlichen, himmlischen Wandel führen und somit auf dem schmalen Wege wirklich uns befinden, welcher uns, wenn wir nur beständig darauf verharren, an das ersehnte Ziel bringen wird.

Dieser eigenthümliche Realismus der christlichen Ethik bringt es auch mit sich, daß wir kaum dem Scheine der Willkür entgehen, wenn wir jetzt versuchen, jene allgemeine Kraft der Heiligung, welche unserer Hoffnung beivohnt, in einigen besonderen Wirkungen vorzustellen. Die ganze christliche Sittlichkeit ist in der Weise einheitlich, daß an jeder einzelnen Bethätigung derselben ihr ganzes göttliches Wesen mit allen seinen besonderen Kräften theilhaftig ist. So ist schlechterdings keine christliche Tugendübung, keine Erweisung des Lebens Christi in uns denkbar, ohne daß unsere Hoffnung auf Christum mitwirkend wäre. Dennoch dürfen wir nach Anleitung der apostolischen Meister in der heiligen Kunst des Hoffens insbesondere eine dreifache Wirkung, welche unser Leben von unserer Hoffnung empfängt, unterscheiden, wenn wir nur nicht übersehen, daß auch diese Unterscheidung nur mannichfache und in sittlicher Wechselwirkung stehende Beziehungen eines und desselben Wesens darstellt. Zuvörderst nämlich ist durch unsere Hoffnung die geistliche, auf das Unsichtbare, das Himmlische, Göttliche gerichtete Eigenart unsers Lebens und Wandels in dieser Welt bedingt. Wir wissen, daß wir hier keine bleibende Stadt haben, sondern suchen die zukünftige; demgemäß haben wir in unserm irdischen Leben, welches also nur eine Pilgerfahrt ist, uns zu halten (vgl. Hebr. 13, 13 ff. 1 Petr. 2, 11 ff.). Das vergängliche Wesen dieser Welt kann uns, wenn wir an unserer Hoffnung auf das Ewige festhalten, weder mit gottloser Lust noch mit unheiliger Furcht binden (1 Joh. 2, 16 f. 1 Kor. 7, 31). Aus dieser Hoffnung stammt das für die ungläubige Welt so befremdliche Wesen der Kinder Gottes (1 Petr. 4, 4), von welchem auch die alten

Apologeten mit ebenso tiefem Verständniß wie mit unerschütterlicher Zuversicht zu reden wissen. Und dieser himmlische, von der Hoffnung ausgehende Charakterzug der ganzen christlichen Ethik ist bis auf diese Stunde eine wesentliche Ursache des Widerspruchs, des Spottes, ja der Lästerung von Seiten der gottentfremdeten Welt. Auch wird von diesem Standpunkt aus recht klar, wie richtig in ihrer Weise die socialistischen und alle anderen Theorien, welche die christliche Ethik, und was nach den Principien derselben besteht, umstürzen möchten, vor allen Dingen darüber aus sind, die christliche Hoffnung zu ruiniren. Ist unserm Volk erst einmal seine Hoffnung auf das Ewige entrissen, so wird sich die unsittliche Verwirrung der irdischen Dinge von selber machen. Der Genuß des Irdischen, den man in grauenvoller Verblendung mit dem höhnnenden Wegwerfen jeder himmlischen Hoffnung erkaufen möchte, ist in Wahrheit und sittlicher Weise nur kraft jener Hoffnung möglich (1 Kor. 7, 31; vgl. Matth. 6, 33. 1 Tim. 4, 8).

Die zweite besondere Wirkung unserer Hoffnung zeigt sich in der von derselben beseelten Thätigkeit, in der wachsamem (Matth. 24, 42), treuen Ausrichtung unseres Berufs, weil wir wissen, daß unsere Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn (1 Kor. 15, 58). Kein gottgeordneter Beruf ist so hoch und keiner so gering, daß er nicht von der wahren Hoffnung geweiht würde. Hat der große Apostel der Heiden nicht menschlicher Meinung, sondern in der Hoffnung der Auferstehung mit den wilden Thieren gefochten (1 Kor. 15, 32), so wird auch dem geringen Sklaven die herrliche Hoffnung des Christenglaubens vorgehalten, um ihn zur heiligen Treue in seinem Dienste zu ermuntern (1 Petr. 2, 18 ff. 1 Kor. 7, 22). Es ist nicht eine unevangelische Lohnsucht, die uns antreibt (vgl. Matth. 20, 13 ff.), sondern die freudige Zuversicht zu der Treue Gottes, welcher verschaffen wird, daß die von ihm befohlene Arbeit nicht nur wohl gelingen, sondern auch ihren bescheidenen Beitrag zur Vollendung des Gottesreiches, zur Erreichung des endlichen Zieles leisten werde. All unser Leben und Wirken an der von Gott uns zugewiesenen Stelle erscheint kraft der in Gott gegründeten, an seinen Willen gebundenen und auf ihn hinielenden Hoffnung als ein fruchtreiches Wuchern mit einem von ihm anvertrauten Pfunde, als ein gesegnetes Haushalten mit seinen Gütern und Kräften, und so ergiebt sich aus der Hoffnung die heilige Treue auch im Kleinsten, welche weiß, daß sie einst gekrönt werden soll (Matth. 24, 45. 25, 21. 1 Kor. 4, 1).

Zu dieser Treue und Kräftigkeit des Wirkens würde aber die Hoffnung uns nicht tüchtig machen, wenn sie uns nicht auch mit derjenigen Freudigkeit ausrüstete, welche den rechten Muth und die nöthige Geduld mit sich bringt. Hierin dürfen wir die dritte eigenthümliche Wirkung der ächten Hoffnung sehen. „Fröhlich in Hoffnung“ sagt der Apostel (Röm. 12, 12) und stellt das „geduldig in Trübsal“ unmittelbar daneben. Die heilige, über das Elend der Welt erhabene, mit dem Frieden, welcher von oben her ist, unauflöslich verbundene Freude ist eine Gabe des Gottes der Hoffnung und wird mit und in der Hoffnung uns geschenkt (Röm. 15, 13). Kraft ihres eigenthümlichsten Wesens greift unsere Hoffnung mit siegesgewisser Freude über alles Leiden dieser Zeit und über die Schrecken des Todes hinaus (Röm. 8, 31 ff. 1 Kor. 15, 57). Dies ist das offenbare Geheimniß in der Opferwilligkeit der Kinder Gottes (2 Kor. 4, 8 ff. 1 Kor. 15, 30), welche ja freilich die elendesten unter allen Menschen wären, wenn sie nicht im Namen des Auferstandenen mit ihrer Hoffnung auch die zukünftige Welt umfaßten (1 Kor. 15, 19. 2 Kor. 1, 9. Apok. 14, 13). —

Das in dem Gotte der Hoffnung gegründete und auf ihn hin gerichtete Hoffen ist gleichsam der Herzschlag in unserm Glaubensleben. Aber zum Leben gehört auch, mit dem Pulsiren des Herzens verbunden, das Athemholen — ich meine das Gebet. „Haltet an am Gebet“, sagt der Apostel, im engsten Anschluß an seine Rede von der Freude der Hoffnung und der Geduld in der Trübsal (Röm. 12, 12). Wer nicht hofft, kann gar nicht beten; aber die wahre Hoffnung hat ihre naturgemäße Sprache im Gebet und die heiligen Ordnungen derselben finden auch im Gebetsleben ihre entsprechende Anwendung. Wie unser Leben in Gott selbst, in seiner verheißungsvollen Treue, in dem Reichthum seiner Gnade, in der Erlösung durch den Gottes- und Menschensohn begründet ist und in dem Namen Jesu geschieht, so ist es an den guten und gnädigen Willen Gottes allezeit gebunden (vgl. Matth. 6, 10. 1 Joh. 5, 14) und richtet sich auf ihn, sein Reich, seine Ehre, seine Güter. In allen diesen wesentlichen Beziehungen ist unser Beten unserm Hoffen durchaus gleichartig. Weil wir von Gott Erhörung hoffen, deshalb beten wir nach seinem Willen, und derselbe unerschöpfliche Reichthum göttlicher Güter, welcher den Gegenstand unserer Hoffnung bildet, ist unserm Gebete erreichbar (Röm. 8, 32. Joh. 16, 23). Darum ist die heilige Sorglosigkeit gleichertweise dem Hoffenden wie dem Betenden zugesprochen (Matth. 6, 25 ff. Phil. 4, 6. 1 Petr. 5, 7), während die falsche,

eingebildete Hoffnung von der Sorge verzehrt wird, wie das falsche, heuchlerische, ungläubige, nicht unbedingt an Gott sich hingebende Beten ohne freudige Zuversicht ist und von dem Zweifel niedergehalten wird. —

Die Betrachtung des eigenthümlichen Wesens der ächten Hoffnung hat uns zu einem flüchtigen Blicke auf das Gebet veranlaßt. Es wird in der Ordnung sein, daß wir von dem einen wie von dem andern Punkte schließlich noch einmal dahin ausblicken, wo das Hoffen wie das Beten seinen Grund, seinen Halt und sein Ziel hat. Der persönliche Gott, welcher reden, hören und wirken kann, ist es, zu dem wir beten, wie wir auf ihn hoffen. Zu ihm, welcher außer und über uns und doch uns so nahe und in uns ist (Jes. 57, 15), geht mit Hoffen und Beten der Zug unserer Liebe, nachdem er uns zuvor geliebt und alle heilsame Gnade gewährend und verheißend zum Hoffen wie zum Beten uns tüchtig gemacht hat. Nur mit dem persönlichen Gott können wir in Gemeinschaft des Lebens und der Liebe stehen. Ohne diesen Gott sein heißt deshalb ohne Hoffnung sein (Ephes. 2, 12). Aber er ist der Gott der Hoffnung, weil er der Gott aller Gnade und der Heiland ist.

Der Weg zum System in der dogmatischen Theologie.

Zur Methodologie.

Von

Professor Dr. H. von der Goltz in Basel.

Erster Artikel.

Bezeichnend für den gegenwärtigen Stand der systematischen Theologie ist die Unsicherheit in dem wissenschaftlichen Verfahren und die Zersplitterung der productiven Arbeit.

Seit Schleiermacher der zusammenhängenden Darstellung der christlichen Lehre neue Ziele zeigte und neue Wege bahnte, mehrte sich die Zahl eigenthümlicher Versuche, das System der Glaubenssätze darzustellen; fast jeder dieser Versuche geht seinen besondern Weg; ein Fortschritt gemeinsamer Arbeit ist wenigstens schwer zu erkennen. Welch starken Eindruck hiervon giebt Mücke's „Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts“ mit ihrer bunten Gruppierung! Verstärkt wird dieser Eindruck, wenn noch bestimmter, als dies bei Mücke der Fall ist, die wissenschaftliche Methode beachtet wird.

Mag die erfindungsreiche Productivität von dem Interesse zeugen, welches trotz des vorwiegend historischen Zuges unserer Zeit die christliche Wahrheit immer neu denkenden Menschen abnöthigt, — die dogmatische Wissenschaft leidet unter der zunehmenden Unsicherheit der Methode, da ihre Arbeit eine gemeinsame sein soll. Auf dem eingeschlagenen Wege verliert sie die Stetigkeit und den Zusammenhang; die so ganz verschieden zugehauenen Bausteine fügen sich nicht ineinander. Dazu trägt auch die Verwirrung und Zersplitterung der dogmatischen Terminologie bei; dieselbe erklärt sich aus dem verhältnißmäßig neuen Uebergang der Wissenschaft in die nationalen Sprachen, ist aber gerade auf unserem Gebiete bedauerlich, weil hier treffende und verständliche Sprachbildung eine der wichtigsten Auf-

gaben ist. Wir sollen die christliche Wahrheit nicht erzeugen, sondern richtig aussprechen lernen und lehren. In unserer Münze soll das Gold des Glaubens Form und Zeichen erhalten, unter denen es, getragen von allgemeinem Credit, Mittel der religiösen Mittheilung wird. Der letzte Zweck dogmatischer Arbeit war von je her, die Einheit, Reinheit und Lebendigkeit des religiösen Verkehrs in Geben und Nehmen zu schützen und zu fördern.

Aber nicht nur die Sprache, das ganze Verfahren ist zersplittert. Wie kann eine der kirchlichen Verkündigung dienliche Verständigung erzielt werden, wenn einerseits z. B. Rothe in den Spuren Schleiermacher's die Dogmatik für den historischen Zweig der Theologie in Anspruch nimmt, während, um von Strauß nicht zu reden, Liebner, Weiße, Biedermann sie als eine speculative oder doch philosophische Disciplin behandeln? Zwischen beiden Methoden stehen die zahlreichen Versuche, welche speculative Constructionen mit der systematischen Gestaltung der christlichen Heilswahrheit zum Schaden beider Aufgaben vermischen. Und diejenigen, welche die systematische Aufgabe reiner im Auge behalten, legen bald das individuelle Selbstbewußtsein des Christen, bald die kirchlichen Dogmen, bald ein angeblich unmittelbar aus der heiligen Schrift entnommenes Schema zu Grunde. Wie bunt wird vollends das Bild, wenn wir die neueren Bearbeitungen der christlichen Sittenlehre hinzuziehen, deren Verhältniß zur Dogmatik ganz verschieden beurtheilt wird, deren systematische Gliederung jeder sicheren Tradition entbehrt!

Gerade in unserer Zeit ist aber die Unsicherheit der Methode besonders empfindlich, weil die uns vornehmlich gestellte Aufgabe die organische Gestaltung des Systems der christlichen Wahrheit ist. Wie die religiösen Fragen heute stehen, kann eine für die Kirche fruchtbare Bearbeitung einzelner christlicher Lehren nur in dem Maaß gelingen, als dieselben in ihrem Zusammenhang untereinander verstanden, als die einzelnen Dogmen zum wirklichen System ineinandergearbeitet werden. Mag es sich um die religiöse Idee Gottes oder des Menschen, um die Sünde, die Person Christi, die Versöhnung handeln, mehr wie je zuvor ist es klar geworden, daß in der christlichen Lehre alle Sätze die anderen voraussetzen oder fordern und allein im System die Förderung der dogmatischen Erkenntniß gesucht werden kann.

So wird es weder für die Wissenschaft noch für die Kirche eine müßige Arbeit sein, wenn Andeutungen über „den Weg zum

System in der dogmatischen Theologie" (dogmatisch im weitesten Sinn verstanden) zur Prüfung vorgelegt werden. Steht ja doch die umfassendere, principiell fördernde Arbeit auf dem Gebiet der Methodologie seit Jahrzehnten still, während ein systematischer Versuch den andern ablöst, ja ganz neue Disciplinen entdeckt werden, wie neuerdings „das System der christlichen Gewißheit" ¹⁾.

1.

Zunächst die Vorfrage: Welche Stelle behauptet das System der christlichen Lehre im Ganzen der theologischen Disciplinen? Einheit und Zusammenhang haben die so verschiedenartigen wissenschaftlichen Arbeiten, in welchen die Theologie sich als in ihrem heimischen Gebiete bewegt, allein darin, daß das Christenthum ihr Gegenstand, frommes Interesse an demselben ihre Voraussetzung und die Beziehung der Arbeit auf die Leitung und Förderung der Kirche ihr letzter Zweck ist. Gegen diese von Schleiermacher eingeführte Auffassung der theologischen Aufgabe ist wohl ein Widerspruch nur da zu besorgen, wo die Selbstständigkeit der Theologie als positiver Wissenschaft überhaupt bestritten, wo das wissenschaftliche Verständniß des Christenthums in der Aufhebung der Theologie in die Philosophie gesehen wird. Was Biedermann in seinem so ernst und scharfsinnig durchgeführten Werke als allein wissenschaftliche Aufgabe behandelt, ist eine von ihm selbst nicht gelöste und überhaupt unlösbare Aufgabe, da wir Menschen eines reinen, die Sinnlichkeit der Vorstellung ganz abstreifenden Denkens nicht fähig sind. Gegenüber dieser Methode sei nur der fundamental abweichende Gesichtspunkt constatirt. —

Sofern es sich nun überall in der Theologie um Kenntniß und Verständniß des Christenthums handelt mit den begrenzten Mitteln, über welche der menschliche Geist verfügt, führt das Wesen des Christenthums die kirchliche Wissenschaft in zwei Hauptbahnen der Forschung. Das Christenthum ist beides, ein geschichtlicher Thatbestand und ein persönliches Innenleben, und wieder ein in der Geschichte Fließendes und ein in seiner inneren Einheit sich selbst gleich Bleibendes. Auch als Innenleben ist es die individuelle Reproduction eines zunächst geschichtlich Gegebenen, das dem Einzelnen nur durch die Gemeinschaft naht und nur in der Gemeinschaft mit Anderen eigen

¹⁾ von Frank.

ist. Kein Einzelner kann christliches Leben aus sich produciren oder auch nur für und in sich allein reproduciren. Aber das Christenthum ist auch ein in allen historischen und individuellen Formen Identisches, ein in sich Einheitliches und Abgeschlossenes, und es liegt wesentlich auf dem innerlichsten Gebiet des persönlichen Lebens. Deshalb hat die Theologie sowohl die Geschichte wie die Idee des Christenthums zu bearbeiten, sie hat die christlichen Thatsachen zu ermitteln und darzustellen, und sie hat die christliche Wahrheit zu erkennen und zu gestalten.

Einigermassen greifen beide Aufgaben auf allen Punkten der theologischen Arbeit ineinander, da das historische Urtheil ein Verständniß des Wesentlichen im Christenthum voraussetzt und die systematische Arbeit ihren Stoff vorzugsweise aus geschichtlichen Quellen zu erheben hat. Aber unbeschadet dieses Zusammenhangs grenzen sich doch beide Aufgaben bestimmt gegeneinander ab und erzeugen zunächst zwei selbstständige Zweige der Theologie, die Geschichte und das System. Es wäre nun selbstverständlich, daß, was wir Dogmatik nennen, zu dem letztern Zweige gehörte, wenn nicht das Verhältniß der Theologie zur Kirche einerseits und zu den übrigen Wissenschaften andererseits noch zwei andere Hauptzweige der theologischen Arbeit erzeugte, welche gerade in der neueren Zeit sich als selbstständige theologische Aufgaben geltend machen. Die erste derselben, die praktische Theologie, welche das historische und systematische Verständniß des Christenthums verwerthet, um die leitenden Grundsätze und Regeln für das gesammte kirchliche Handeln festzustellen, kommt für unsere Frage nicht in Betracht. Anders ist es aber mit der Disciplin, die man die philosophische oder apologetische Theologie nennen mag, in welcher sich ein großer Theil der heutigen theologischen Forschung bewegt, ohne daß sich ein klares Bewußtsein von ihrer eigenthümlichen selbstständigen Aufgabe schon allgemein Anerkennung verschafft hätte. Sie wird meist mit anderen theologischen Aufgaben vermischt, und dies ist die eigentliche Ursache, daß die systematische oder dogmatische Theologie zu keiner sichern Methode gelangt. Dieser vierte Zweig theologischer Arbeit, welcher weit mehr umfaßt, als was wir Apologetik zu nennen pflegen, vermittelt den Verkehr der Theologie mit den übrigen Wissenschaften, hat sich mit ihnen auseinanderzusetzen und das Christenthum vor ihnen zu vertreten. Die frühere Herrschaft der Theologie über die übrigen Wissenschaften

hinderte seine Entwicklung. Er hat es nicht allein mit der Philosophie im engeren Sinne zu thun, sondern mit allen Wissenschaften, mit welchen die Theologie durch ihren Gegenstand auf ein Gebiet des Forschens geführt wird. Der Theolog muß sich principiell auch mit der Philologie, der Archäologie, der Geschichte, der Naturforschung verständigen. Insofern nun diese weitverzweigte Disciplin die Idee des Christenthums vor der Philosophie im engeren Sinne vertritt, sei es im apologetischen, sei es im positiven speculativen Interesse, berührt sie sich so nahe mit der dogmatischen Theologie, daß beide Aufgaben immer wieder miteinander vermischt und verwechselt werden. Es war die Einsicht in den Unterschied beider Aufgaben, welche Schleiermacher zu dem *παράδοξον* veranlaßte, die Dogmatik und Ethik neben die Statistik in die Reihe der historischen Disciplinen der Theologie zu stellen, worin ihm Rothe und in etwas anderer Weise Schweizer gefolgt sind.

Seitdem hat die Frage nicht wieder geruht: Ist das dogmatische System oder die christliche Glaubens- und Sittenlehre eine historische oder eine speculative Disciplin? Es ist aber zu bedauern, daß die Frage die Form dieses Dilemmas annahm. So wenig das Verfahren zu billigen ist, welches, um im Gewande der „Wissenschaftlichkeit“ einherzuschreiten, aus der Dogmatik ein Gemengsel speculativer Versuche und positiver kirchlicher Lehrsätze macht und weder den Bedürfnissen der Kirche noch den Forderungen der Philosophie Genüge leistet, so kann doch das „entweder speculativ oder historisch“ auf das System der christlichen Lehre nicht angewandt werden. Vielmehr ist es bei dem heutigen Stand der Wissenschaft von höchstem Werth, daß der Satz allgemeine Anerkennung finde: das System der christlichen Lehre gehört als eine selbstständige Aufgabe weder der historischen noch der philosophischen Theologie an. Es wäre dies wohl längst allgemein anerkannt, wenn die philosophische Theologie nicht trotz des Seufzens Schleiermacher's nach ihrer Ausbildung noch in den Anfängen ihrer Entwicklung gefangen läge. Auch hat der Anspruch, den Schleiermacher, Rosenfranz, Rothe u. A. für die philosophische Theologie erheben, als allein maßgebende Principienlehre an die Spitze aller übrigen theologischen Arbeiten zu treten, mißtrauisch gegen sie gemacht. Die Frage nach der Stellung des dogmatischen Systems in dem Ganzen der theologischen Disciplinen stellt sich uns daher näher so: Welches ist die eigenthümliche Aufgabe, welche der systematischen Theologie im

Unterschied sowohl von der historischen Untersuchung als auch von der speculativen Beurtheilung und Bewährung des Christenthums gestellt ist?

2.

Ist es wirklich möglich, die Grenzen der speculativen und der dogmatischen Bearbeitung der christlichen Lehre so bestimmt zu zeichnen, daß der Unterschied nicht als ein willkürlich aufgestellter, sondern als ein wissenschaftlich nothwendiger und durchführbarer erscheint? Wir haben es dabei nicht mit der Theologie in der Philosophie (Metaphysik), auch nicht mit der philosophischen Theologie im Allgemeinen zu thun, deren Beziehung auf andere Wissenschaften ihr das Recht einer unmeßbaren Mannichfaltigkeit giebt, und die oft genug ganz darauf verzichten mag, anders als mit einzelnen Problemen sich zu beschäftigen. Wir haben es mit der letzten reifsten Frucht der philosophischen Theologie zu thun, mit dem Versuche, die christliche Weltanschauung als ein zusammenhängendes Ganze speculativ zu verarbeiten. Die speculative Theologie in diesem Sinne kann ebenfalls nur im System ihre Vollendung suchen. Kann und soll ihr gegenüber die wirklich wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Glaubenslehre ihren eigenen Weg gehen? —

Beide, dogmatische und philosophische Theologie, sofern letztere auch der Wissenschaft vom Christenthum zugehört, haben es mit einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstand zu thun, den die Wissenschaft weder erzeugen noch verändern kann, sondern verstehen will, und beide sind auf die Erkenntniß des Wesentlichen im Christenthum gerichtet. Aber der Dogmatiker verkehrt mit dem zu wissenschaftlichem Denken befähigten Lehrstand der christlichen Kirche auf Grund gemeinsamen Glaubens und kirchlichen Interesses, um sich über den Normalausdruck der christlichen Wahrheit, die als solche vorausgesetzt wird, zu verständigen. Die Frage, ob die Idee des Christenthums die gemeingültige Wahrheit sei und ob sich dieselbe einordne in das allgemeine Verständniß des menschlichen Wesens und Lebens, läßt er gar nicht aufkommen; sein Interesse richtet sich ausschließlich darauf, was innerhalb des Christenthums, was für den christlichen Glauben als Wahrheit zu gelten hat, es richtet sich ausschließlich auf den reinen und zusammenhängenden Ausdruck dessen, was Inhalt der kirchlichen Verkündigung und Gegenstand christlichen Glaubens ist. Auf

die Grundlagen des Glaubens selbst geht der Dogmatiker kritisch nicht zurück; er fragt nicht, ob die religiöse Wahrheit des Christenthums sich bewähren lasse vor der Logik oder Metaphysik, sondern nur, welches der wissenschaftliche zusammenhängende Ausdruck für die dem Glauben gewisse christliche Wahrheit sei.

Anderer der speculative Theologe. Gerade damit beschäftigt er sich, woran der Dogmatiker vorbeigeht. Er verkehrt mit der Philosophie, ohne in diesem Verkehr seinen Glauben und dessen Gewissheitsgründe als gemeinsamen Ausgangspunkt in Anderen voraussetzen zu können.

Er untersucht, wie diejenigen Sätze, welche das Christenthum als gemeingültige Wahrheit geltend macht, sich einordnen in die allgemeine Wissenschaft, in welchem Sinn und in welcher Form sie auch dem wissenschaftlichen Bewußtsein als Wahrheit gelten können und müssen. Die speculative Theologie begründet den theistischen Gottesbegriff als die philosophisch allein befriedigende Idee des absoluten Grundes aller Dinge. Sie sucht das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen, des Geistigen zum Sinnlichen, des Menschen zum Weltganzen zu verstehen, sie sucht das Problem göttlichen Allwirkens und creatürlicher Freiheit, der heiligen Weltordnung und des Bösen in der Welt zu lösen. Alle die Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche, welche die christliche Lehre unvermittelt in sich schließt, ohne ihre wissenschaftliche Vermittlung zu versuchen, sind für sie gerade der eigentliche Gegenstand ihrer Arbeit. —

Es scheint mir ein heilloser Irrweg, daß man in dem Versuch, diese Probleme zu lösen, gerade den wissenschaftlichen Charakter dogmatischer Arbeiten gefunden hat. Die Dogmatik sieht jenen Antinomien auch klar in das Angesicht, sie verhüllt sie nicht, auch nicht mit dem Schein speculativer Lösung. Aber sie behandelt sie nur als Grenzlinien, zwischen denen sich die christliche Lehre bewegen muß. Die Dogmatik sagt: Mag es für menschliches Denken schwer sein, sich Gott zugleich als überweltlich und innenweltlich, zugleich als den Absoluten und den Persönlichen vorzustellen, — christlich ist nur die Lehre von Gott, welche der deistischen wie der pantheistischen Verirrung entgeht, welche die Absolutheit so darstellt, daß Gott Person bleibt und die Persönlichkeit Gottes so darstellt, daß die Absolutheit gewahrt bleibt. Ob die Metaphysik diesen Begriff einer absoluten Persönlichkeit zu vollziehen im Stande ist,

das beunruhigt das wissenschaftliche Gewissen des Dogmatikers gar nicht. Das speculative Problem fällt nicht in seine Aufgabe; die Wahrheit des Dogma's hängt nicht ab von seiner Lösung. Der Dogmatiker sagt ferner: Christlich ist nur die Heilslehre, welche alles wahrhaft Gute nach Anfang und Ende als eine Wirkung der Gnade Gottes im Menschen darstellt, und ebenso ist nur die Lehre christlich, welche die sittliche Freiheit des Menschen auch Gott gegenüber anerkennt. Ob und wie das Allwirken Gottes und die religiöse Selbstbestimmung des Menschen sich speculativ einigen lassen, davon macht die Dogmatik die Aufstellung jener Regeln nicht abhängig. Auch die Theodicee im speculativen Sinne ist keine dogmatische Aufgabe, sondern die Dogmatik trägt nur Sorge, daß das Böse als solches nicht unter die göttliche Ursächlichkeit gestellt und doch in die göttliche Weltordnung eingeschlossen sei. Ähnliches gilt von der Christologie. Das Dogma zieht die Grenzen, innerhalb deren die christliche Lehre sich halten muß. Die Dogmatik bedarf keiner speculativen Construction der Trinität oder der Idee des gottmenschlichen Mittlers; die innergöttliche Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes geht sie so wenig an, als die Nothwendigkeit der Welterschaffung. Was sich als speculative Begründung ihr aufdrängen will, das hat sie als einen in ihrem Gebiet unnützen und gefährlichen Zierath abzuweisen. Sie hat nicht zu begründen, daß die christliche Lehre die Wahrheit ist, sondern sie hat die religiöse Wahrheit des Christenthums, wie sie Gemeingut aller Christen ist, in ihrer Reinheit und ihrem inneren Zusammenhang zu verstehen und darzustellen.

Daher gehört es gerade zur wissenschaftlichen Strenge dogmatischer Arbeit, daß sie Versuche und Aussagen fern hält, die nicht in ihrer Aufgabe liegen. Ohne philosophische Bildung, ohne die Fähigkeit, die allgemeinsten Begriffe klar zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen, kann freilich Niemand an den dogmatischen Aufgaben mitarbeiten. Auch werden sich dogmatische und speculative Theologie immer nicht allein in dem Gegenstand nahe berühren, sondern auch in den Denkformen; das folgt aus der Solidarität der wissenschaftlichen Sprache. In dieser Hinsicht wird die systematische Theologie immer in relativer Abhängigkeit von der Philosophie der Zeit stehen. Damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß systematische und speculative Theologie an verschiedenen Aufgaben, mit

verschiedenen Voraussetzungen und auf verschiedenen Wegen arbeiten und daher jede nur selbstständig ihre eigenthümliche Aufgabe richtig lösen kann. Die älteren protestantischen Dogmatiker hatten hiervon ein reineres Bewußtsein, als es uns erhalten geblieben ist. Namentlich Calvin's Behandlung der christlichen Lehre ist in dieser Hinsicht lehrreich.

Wenn demnach unter der Bezeichnung der Dogmatik als einer historischen Disciplin nur dies verstanden sein soll, daß sie keine speculative Begründung des Christenthums ist, daß sie die positive Wahrheit des christlichen Glaubens, wie sie ein Gemeingut der Kirche ist, in ihrem inneren Zusammenhang begrifflich verarbeitet, so läßt sich nichts dagegen einwenden. Aber die Bezeichnung „historisch“ ist doch mißverständlich; sie hat bei ihrem Urheber, Schleiermacher, noch den andern Sinn, daß die systematische Theologie nur ein geschichtlich Gegebenes darzustellen habe, ohne Anspruch auf maassgebende Wahrheit zu erheben. Das ist irrig. Die Dogmatik hat von je her nicht nur Bericht erstatten wollen, was die Kirche lehrt oder gelehrt hat, sondern was sie lehren soll; die Dogmatik will maassgebend darstellen, was der normale Ausdruck für die Wahrheit ist in dem Gebiet christlichen Glaubens. Das ist ja auch der eigentliche Sinn des Wortes Dogma; das Dogma ist fixirter, kirchlich bewährter Ausdruck für die Wahrheit des christlichen Glaubens. Der einzelne Dogmatiker ist sich bewußt, daß sein persönlicher Beitrag zur Lösung der Aufgabe nur ein relativer ist. Die Entwicklung des kirchlichen Lebens und der Wechsel der wissenschaftlichen Sprache läßt ein Dogma und eine Dogmatik nie als etwas Unveränderliches gelten. Aber den Anspruch kann keine Dogmatik aufgeben, für ihre Zeit und für ihren kirchlichen Kreis den Normalausdruck für die christliche Wahrheit aufzustellen und damit maassgebend, reinigend und fördernd zu sein für die kirchliche Verkündigung. Befindet sich die Kirche in keiner religiösen Krisis, welche productive Lehrgestaltung fordert, so wird die Aufgabe der Dogmatik eine mehr formelle, eine Verarbeitung der orthodoxen kirchlichen Lehre, aber auch dies nur in dem Maasse, als ein Gemeinbewußtsein vorhanden ist, daß die ausgeprägten kirchlichen Lehriätze der Wahrheit des Christenthums reinen und vollständigen Ausdruck geben. Steht die Kirche aber in einer Krisis, in welcher einzelne Lehren oder das Ganze der christlichen Lehre inhaltlich und sprachlich einer Umgestaltung bedürftig sind, so ist

weder Reproduction der orthodoxen, symbolmäßigen Lehrsätze in neuen Sprachformen noch Systematisirung der isolirten kirchlichen Dogmen ihre eigentliche Aufgabe, sondern sie soll unter Anknüpfung an das Ueberlieferte und in der Kirche noch Vorhandene den angemessenen Ausdruck für den Zusammenhang der christlichen Lehre neu zu gestalten suchen. In dem Maaße, als ihr dies gelingt, erhebt sie den Anspruch, nicht bloß zu referiren über das, was früher Glaube war, noch über das, was jetzt Glaube ist, sondern zu urtheilen, was immer Inhalt des wahren Glaubens war und was gegenwärtig der angemessenste und reinste Ausdruck für denselben ist. —

Auf die Unterscheidung von Dogmatik und Glaubenslehre kann ich nicht das Gewicht legen, wie Schweizer es thut. Eine Berichterstattung über die Dogmen der Väter ist keine Dogmatik, sondern ein Querschnitt aus der Dogmengeschichte; die Glaubenslehre aber soll nicht bloß das Glaubensbewußtsein der evangelischen Kirche der Gegenwart darstellen. Ein solcher Versuch wird um so weniger gelingen, je mehr das Bewußtsein der Gegenwart ein zerspaltenes, viele Gegensätze in sich bergendes ist. Die Glaubenslehre soll in das Wort fassen, was für die Gegenwart als Normalausdruck der christlichen Heilswahrheit zu gelten hat, also doch die Dogmen. Dabei kommt wenig darauf an, ob das Dogma wie früher durch Synoden und äußere Autoritäten sanctionirt wird oder auf freierem Wege sich an den Gewissen legitimirt. Die Symbole sind nicht der einzige Ort der Dogmen. Die römische Kirche hat ihre Dogmen erst im sechszehnten Jahrhundert und auch da nur theilweise, zum großen Theil nur negativ formulirt. Die von Augustin in die Kirche eingeführten Dogmen haben officiële Autorität im umfassenden Sinn nie erhalten und doch Jahrhunderte in der Kirche gelebt. Die mittelalterliche Kirche hatte noch andere Dogmen als die Formeln der ökumenischen Synoden.

Auf den Namen kommt überhaupt wenig an. Mag man die Disciplin lieber System der christlichen Lehre oder Dogmatik oder Glaubens- und Sittenlehre nennen, es giebt in der christlichen Theologie eine Aufgabe, welche für die Reinheit und Normalität des kirchlichen Zeugnisses arbeitet. Diese Disciplin stellt nicht nur thatsächlich Vorhandenes dar, sondern sie urtheilt über die Wahrheit der Lehrsätze von der Voraussetzung des Glaubens aus, sie entscheidet über den reinen christlichen Gehalt und die angemessene Form derselben.

Daß dem so ist, dafür sind gerade Schleiermacher's und Rothe's Dogmatik die besten Belege, die sich auf das Freieste der kirchlichen Lehre gegenüber verhalten, aber nicht nur kritisch im Einzelnen, nicht nur systematisirend im Ganzen, sondern sie suchen von ihrem Verständniß des Wesentlichen im Christenthum aus den angemessenen und nach ihrer Ueberzeugung maafgebenden Ausdruck für die christliche Wahrheit in ihrem inneren Zusammenhang. Freilich sehen beide in der philosophischen, resp. speculativen Theologie diejenige Disciplin, in welcher allein das maafgebende Urtheil über das Wesen des Christenthums und also über die Wahrheit des Glaubens gewonnen werden soll. Sie machen die Dogmatik abhängig von den Resultaten der Speculation. Dieser subjective Standpunkt verleitet sie, der Dogmatik nur eine historische Bedeutung zuzusprechen und nun doch entgegen der eigenen Forderung ihre Speculation in vollem Maaß in die Dogmatik einzuführen. So wird ein System, das persönlichstes Eigenthum des einzelnen Denkers ist, das Maaß, an dem alle kirchlichen Lehrsätze gemessen werden, und doch soll die Glaubenslehre die in einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft geltende Lehre darstellen. Das ist ein Widerspruch. Das theologische System muß seine Grundbegriffe, an denen die einzelnen Lehren gemessen werden, selbst erzeugen. Der Versuch, die Dogmatik in die Reihe der historischen Disciplinen überzuführen, scheint mir daher eine Verirrung; nur da hat er ein begründetes Recht, wo Compensiren, wie die von Hase, Schmid, Rutherford, Hefpe, nichts Anderes beanspruchen, als in übersichtlicher Ordnung in das vorhandene Capital dogmatischen Erwerbs einzuführen. Aber die productive Dogmatik will unbeschadet ihres confessionellen Charakters das Gemeinchristliche, das Maaßgebende für den Kreis christlichen Glaubens, so gut es ihr gelingt, in deutlicher Sprache aussprechen. Der Dogmatiker berichtet nicht nur, er urtheilt über die Wahrheit, d. h. über die Normalität der kirchlichen Lehrsätze, und setzt die eigenen Lehrsätze diesem Urtheil aus. Das Christenthum nicht in einer bestimmten einzelnen Form, sondern das Christenthum in seiner sich selbst gleich bleibenden Idee, also in seiner Wahrheit, ist der Gegenstand des theologischen Systems. Daher ist das System ebenso wenig mit der historischen wie mit der speculativen Aufgabe der Theologie zu verwechseln.

3.

Früher, da die Kirche nur einzelne Dogmen ausbildete und die Wissenschaft die einzelnen Dogmen in Gemeinörter übersichtlich unterbrachte, ohne methodische Gestaltung des Systems, kam es mehr auf den correcten, entgegengesetzte Abweichungen ausschließenden Ausdruck für die einzelnen Lehrsätze an. Gegenwärtig ist die Ineinanderarbeit der Dogmen zum System die vornehmste wissenschaftliche Aufgabe. Derselben liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß die christliche Wahrheit nicht nur ein übersichtliches logisches Schema gestattet, sondern daß sie eine in sich abgeschlossene und gegliederte Lebensseinheit ist und somit systematische Darstellung im strengsten Sinne zuläßt. Hieraus ergibt sich ein erster Kanon für das theologische System. Unter Vermeidung jeder willkürlich von außen entlehnten Anordnung und Lehrform muß das System den dem Christenthum wesentlich innewohnenden Zusammenhang begrifflich reflectiren. Das System der christlichen Lehre muß die Reproduktion des christlichen Lebenssystems sein. Was im Christenthum selbst central ist, muß auch Centraldogma werden, die Gliederung der Lehre muß dem im Christenthum thatsächlich enthaltenen Zusammenhang entsprechen. Das System soll die Einheit der christlichen Wahrheit in allen ihren Theilen zur Darstellung bringen und alles Einzelne im Ganzen zeigen. Daher muß das System der christlichen Lehre ein organisch gegliedertes Ganze sein. Hierin und nicht in einer angeblich streng logisch verfahrenen Speculation besteht die Wissenschaftlichkeit der dogmatischen Arbeit. Daß diese Arbeit keine so einfache ist, zeigt die geringe Zahl und der relative Erfolg der bisher in dieser Richtung gemachten Versuche. Hat es doch Jahrhunderte gedauert, bis der christologische und der soteriologische Dogmenkreis durch die Frage: Cur Deus homo? in innere Beziehung zu einander gesetzt wurden. —

Wie soll nun aber die Lösung dieser Aufgabe angefaßt werden? Die ersten Schritte in einer Wissenschaft sind immer ebenso entscheidend als schwierig. Bei jeder systematischen Aufgabe wird die specielle Methode bestimmt durch die Beschaffenheit des Gegenstandes, namentlich durch sein inneres oder äußeres Verhältniß zum denkenden Subject. Wo findet, wie erhebt die dogmatische Theologie den von ihr zu gestaltenden Lehrstoff? Und welches sind die Normen, die sie bei ihrer Arbeit leiten, und an denen sie das Ergebniß derselben prüft?

Soll das theologische System vorwiegend aus den kirchlichen Dogmen oder unmittelbar aus der heiligen Schrift oder aus der persönlichen christlichen Erfahrung abgeleitet werden? Es sollte kaum mehr einer Erörterung bedürfen, ist aber doch noch immer nicht allgemein anerkannt, daß keine dieser drei Quellen für sich allein ausreicht, um dem theologischen System zu Grunde gelegt zu werden und um eine normale Gestaltung desselben zu verbürgen.

In der That ist es nur eine Selbsttäuschung, wenn seit Schleiermacher immer nur das Selbstbewußtsein des Christen als die eigentliche und zureichende Quelle für das theologische System behandelt wird. Eine spätere Zeit wird Mühe haben, sich in die Möglichkeit eines solchen Verfahrens hineinzuversetzen. Das Christenthum ist durch und durch etwas Sociales, worauf schon früher Lange und neuerdings von Nettingen in den statistischen Vorarbeiten zu seiner Socialethik mit Recht Nachdruck gelegt haben. In einem Gemeinleben vorbereitet, in einer geschichtlichen Persönlichkeit gestiftet, deren Lebensgehalt über dem Maaß unserer Erfahrung steht und deren Wirksamkeit nur in einem Gemeinleben sich fortsetzt und entwickelt, kann das Christenthum lediglich auf künstlichem Wege in das individuelle Selbstbewußtsein verlegt werden. Und selbst wenn man sich darauf beriefe, daß alle geschichtlichen und socialen Elemente des Christenthums sich in dem Bewußtsein jedes Christen reflectiren, so ist doch die individuelle christliche Erfahrung nie eine reine, unvermischte Quelle für die christliche Wahrheit. Ihre Gemeingültigkeit kann diese nur an einem objectiv Gegebenen bewähren. Allerdings findet der Theolog sein Object am unmittelbarsten in seinem eigenen Bewußtsein vor, nur religiöse Erfahrung ermöglicht ihm die lebendige Anschauung seines Gegenstandes. Aber das Eigene, Selbsterlebte ist ja immer durch die Kirche und die Schrift vermittelt worden, und daher muß das Auge der Forschung sich auf diese geschichtlichen, objectiven Grundlagen richten, um ohne subjective Färbung das Gemeinchristliche und das Wesentliche im Christenthum zu verstehen. Nach welchen Kriterien soll ich sichten und prüfen, was in meiner persönlichen Erfahrung wahrhaft religiös und wahrhaft christlich ist? Wie kann mein Selbstbewußtsein allein mich zum Verständniß der Person Christi führen, da ich erst in Christo zur wahren Schätzung meines Selbsts und insbesondere des Gegenjages zwischen Soll und Haben gelange? Schleiermacher sah die Kriterien für alles theologische Denken in der Philosophie, er

wollte unter Voraussetzung seines Begriffs von Frömmigkeit und frommer Gemeinschaft nur in Glaubenssätze übersehte fromme Gemüthszustände beschreiben, nur die christlichen Variationen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles darstellen; das ist verständlich. Aber wie neuere kirchliche Theologen, ohne Schleiermacher's Religionsbegriff und namentlich ohne seine pantheistische Vorstellung von Gott zu theilen, sich seiner Methode formal anschließen können, ist mir unverständlich. Was in mir nicht rein von innen erzeugt wurde, und hier nicht erzeugt werden konnte, was seinem Wesen und Zweck nach ein Gemeinleben ist, das kann in der Beschreibung eines eigenthümlich bestimmten Selbstbewußtseins nicht die angemessene systematische Form haben. Am wenigsten duldet dies der letzte Zweck des theologischen Systems, die kirchliche Verkündigung zu leiten und zu reinigen. Als Dogmatiker arbeite ich nicht lediglich im Interesse persönlichen Verständnisses, sondern für die Kirche, um mich mit dem kirchlichen Lehrstande über den reinen und angemessenen Ausdruck der christlichen Wahrheit zu verständigen. Die hervorragenden Leistungen Schleiermacher's für diesen Zweck stammen nicht aus seiner subjectiven Methode, sondern trotz derselben aus dem kirchlichen Charakter seiner ganzen Theologie. —

Ebenso wenig sind die Dogmen der Kirche die maßgebende Quelle und Norm des theologischen Systems. Kirchliche Glaubenssätze, mochten sie in Symbolen einen fixirten gemeingültigen Ausdruck gefunden haben oder in freier Weise in Umlauf gekommen und Gemeingut geworden sein, entstanden von je her unter dem Einfluß einzelner religiöser Fragen, welche die Kirche in einem räumlich und zeitlich begrenzten Kreise bewegten. Das gilt selbst von denjenigen Dogmen, welche eine Centralwahrheit des Christenthums, um sie gegen extreme Abirrungen zu schützen, begrifflich ausbildeten. Selbst das trinitarisch-christologische Dogma der alten griechischen Kirche, das soteriologische Dogma des Augustinischen Zeitalters, das protestantische Dogma der Reformation entstanden unter einseitigen Impulsen, welche einzelne Seiten der christlichen Wahrheit ausschließlich in den Vordergrund stellten und den ganzen übrigen Lehrstoff nur im Licht des einzelnen Dogma's sehen ließen. In allen diesen Dogmen ist etwas, was als eine unverlierbare Er rungenschaft, als ein Gemeingut der Kirche fortan Geltung hat. Insofern die kirchlichen Dogmen die gesunde Mitte christlicher Wahr-

heit behaupten zwischen zwei in extremer Richtung auseinandergehenden Verirrungen, hat die Kirche eine ihr bleibende Einsicht in die Norm christlicher Lehre gewonnen. Was sie an die Namen des Dofetismus und Ebionitismus, des Arianismus und Sabellianismus, des Manichäismus und Pelagianismus, des Romanismus und Fanatismus knüpft, das gilt ihr als ein überwundener, für immer gerichteter Standpunkt, mag es auch in neuen Formen auftreten. —

Aber dies in den kirchlichen Dogmen von Geschlecht zu Geschlecht überlieferte Capital reiner christlicher Erkenntniß macht dieselben keineswegs zur allein maafgebenden Quelle des theologischen Systems, als hätte dieses nur die kirchlichen Dogmen zu reproduciren und in ihrem inneren Zusammenhang systematisch zu verarbeiten. Zur alleinigen Basis des theologischen Systems eignen sich die Dogmen weder nach ihrem Inhalt noch nach ihrer Form. Inhaltlich nicht; denn sobald das System als Aufgabe gestellt ist, muß die in allen kirchlichen Dogmen wiederkehrende einseitige Anschauung der christlichen Wahrheit von einem einzelnen Punkte aus mangelhaft erscheinen, die Dogmen müssen der Ergänzung und der Berichtigung bedürftig sein. Auch bewegt sich das religiöse Leben der Kirche in nie stillstehendem Fluß; wenn daher diejenigen Wahrheiten, welchen die Dogmen Ausdruck geben, nicht mehr das Centrum des kirchlichen Lebens bilden, so muß die dogmatische Arbeit um so mehr einen heterodoxen Charakter annehmen, als die neue Krisis sich auf die christlichen Grundwahrheiten bezieht. Eine Christologie, die ohne bestimmenden Einfluß der soteriologischen Grundgedanken feste dogmatische Formen erhielt, eine Soteriologie, die noch unbefangenen die Gemeinde der Heiligen in Christo und die äußerliche, organisirte kirchliche Anstalt als eins setzte, eine Dogmatik, welche die ganze christliche Lehre allein von dem Grundsatz der Rechtfertigung durch den Glauben aus anschaute und z. B. die Christologie lediglich im polemischen Interesse des Abendmahlstretes neu behandelte, kann nicht das ausschließliche Substrat für das System der christlichen Wahrheit in ihrem inneren Zusammenhang sein. Der kirchliche Charakter der systematischen Theologie ist durchaus nicht zu vertauschen mit der Gebundenheit an die Dogmen einer einzelnen Kirche und ihren symbolisch fixirten Ausdruck.

Auch in formaler Hinsicht können die kirchlichen Dogmen nicht

maafgebend sein. Die kirchlichen Dogmen tragen sämmtlich das Gepräge der Zeit und des socialen Kreises, der sie gestaltet hat und sollen doch etwas Gemeingültiges sein, auch in der Form. Für den Kreis, in dem sie entstanden, waren sie der correcte sprachliche Ausdruck für die religiöse Wahrheit, verständlich und geeignet, die kirchliche Lehre gegen Abweichungen zu schützen. Wie können wir es aber übersehen, daß unsere kirchlichen Dogmen das Werk von mindestens drei productiven Perioden religiöser Sprachbildung in sich vereinigen, die, durch Jahrhunderte von einander getrennt, der griechischen, lateinischen und deutschen Zunge angehören? Wer sich einigermaßen klar macht, wie eng Denken und Sprechen zusammenhängen, der kann in der That nicht erwarten, daß die Dogmen je etwas Bleibendes, für immer Gültiges sein können, oder daß die sprachliche Umgestaltung, der sich ja Niemand entziehen will, etwas für den Lehrgehalt Gleichgültiges sei. In einer Zeit, welcher die Ineinanderarbeitung der einzelnen christlichen Lehren zum Systeme zur besondern Aufgabe gestellt ist, und in einer Zeit, wo die gesammte christliche Lehre in ihrer überlieferten Form in den Strom der Kritik gezogen ist, so daß die hervorragendsten geistigen Kräfte der Kirche an ihrer Neugestaltung arbeiten, ist es völlig unstatthaft, die dogmatische Theologie als Darstellung der kirchlichen Dogmen zu behandeln. Wo es versucht wird, werden Münzen in Umlauf gesetzt, die in der Gemeinde des Glaubens keinen Credit finden, oder man betreibt sich in der Illusion einer angeblichen Orthodoxie, die thatächlich in Inhalt und Form mit dem kirchlichen Dogma in Conflict tritt. Allerdings bleibt jedes wahrhaft theologische System immer nur „eine neue Weise, alte Wahrheiten zu lehren“, aber diese alten Wahrheiten sind älter als das kirchliche Dogma. —

Nur ein kurzes Wort über den am mindesten haltbaren Anspruch, das System der christlichen Lehre unmittelbar und allein an die heilige Schrift anzulehnen. Es ist dies eben nur ein Anspruch, da die Begriffe Bibel und System sich ausschließen, so wie System für unser Gebiet gemeint ist. Innern Zusammenhang erkennt wohl Jeder in unseren heiligen Urkunden an, sowohl in ihrer Geschichte, wie in ihrer Lehre. Gerade in der wunderbaren Einheit, Tiefe und Präcision der heiligen Sprache wird der mit gläubigem Verständnis in die Tiefen der heiligen Schrift Eindringende die Spuren des heiligen Geistes erkennen. Aber die Bibel ist kein theologisches

Lehrbuch, weder im Ganzen noch im Einzelnen. Die lehrhaftesten Schriften des alten Bundes stehen dem eigenthümlich Christlichen am fernsten, und das Neue Testament enthält nur Erzählungen und lehrhafte Gelegenheitschriften, deren Verfasser nie die Absicht haben, das Ganze der christlichen Lehre in seinem Zusammenhang darzustellen. Die Wissenschaft sucht, soweit dies der bildliche Charakter aller menschlichen Sprache zuläßt, den Gedanken möglichst von der bildlichen Hülle auszusondern; die Schrift sucht die anschaulichen Bilder und bewegt sich in ihnen frei mit bald dichterischem, bald rhetorischem Nachdruck. Fingerzeige für das systematische Verständniß des Christenthums findet die Theologie reichlich in der Schrift, namentlich wo sich zusammenfassende Aussagen über den Inhalt der Verkündigung und des Glaubens finden. Aber gerade die wechselnde Form dieser allgemeineren Aussagen, selbst bei demselben Schriftsteller, fordert auf Grund der Schriftforschung noch die Arbeit, welche das eigenthümliche Gebiet der Dogmatik ist. „Biblische“ Dogmatik hat daher nur den Sinn, daß jede systematische Darstellung des Christenthums für ihre Reinheit und Angemessenheit sich an den Urkunden messen lassen muß. Aber wer vorgiebt, das System unmittelbar der Schrift zu entnehmen, wird unter dem Schein der objectivsten Autorität, die der Christ kennt, einer ungezügelten Subjectivität verfallen; der Buchstabe der Schrift wird der Diener der subjectiven Ansicht. Z. B. ein ausschließlich auf die Rechtfertigungslehre gebautes System kann sich nicht damit auf die Schrift berufen, daß Paulus im Römerbrief diese Lehre sonderlich betone, da der Epheserbrief oder der Hebräerbrief oder das Evangelium Johannis auf andere Centralbegriffe weisen. Auch fehlt bei aller Bestimmtheit den einzelnen biblischen Begriffen doch die scharfe Begrenzung, welche das wissenschaftliche System nicht entbehren kann. Es sei nur erinnert an die Begriffe Reich Gottes, Sohn Gottes, Erlösung, ewiges Leben, Geist u. a. Was Schleiermacher betonte von der Unmöglichkeit, rednerische und dichterische Ausdrücke unmittelbar in den wissenschaftlichen Verkehr aufzunehmen, sollte unvergessen bleiben.

4.

Die Frage nach der Methode in der systematischen Theologie sollte daher nie so gestellt werden, ob dieselbe entweder Aussage des christlichen Selbstbewußtseins oder Darstellung der in einer christlichen Kirche geltenden Lehre oder Ermittlung des Lehrgehaltes der

heiligen Schrift sei. So sehr sind Kirche, Erfahrung und Schrift gleichmäßig bei der Gestaltung des theologischen Systems theilhaftig, als Quellen und als Normen, daß auch nicht die einzelnen Theile der christlichen Lehre auf diese drei Quellen zu vertheilen sind. Es wäre verkehrt, etwa den anthropologischen Theil der christlichen Lehre aus dem Selbstbewußtsein, den theologischen aus der Offenbarung, den soteriologischen aus dem Dogma abzuleiten, so wenig es eine natürliche und eine übernatürliche Theologie giebt. Für das ganze Christenthum ist die Theologie auf jede der drei Quellen angewiesen, da es in jeder derselben als ein Ganzes vorliegt und keine derselben entbehrlich ist. Im ganzen Verlauf der systematischen Arbeit richtet sich das Nachdenken auf das innere und das geschichtliche Gebiet, in denen das Christenthum thatsächlich gegeben ist. Gerade die Identität, welche die christliche Wahrheit im Einzelleben, im Stifter und in der Gemeinschaft hat, erleichtert die Aufgabe; die Probe ihrer Lösung liegt darin, daß das in jedem Christen erfahrungsmäßig Vorhandene sich in Christo ursprünglich und urbildlich und in der Kirche als Gemeinleben ausgebreitet und ausgewickelt zeigt. Die christliche Wahrheit muß daher als das in diesen drei Gebieten Gemeinsame und Identische wiedererkannt werden können. Die Reinheit und Angemessenheit des theologischen Systems hat sich gleichmäßig an dem christlichen Selbstbewußtsein, der heiligen Schrift und der kirchlichen Erfahrung zu bewähren. Daher sind die persönliche Erfahrung, die heilige Schrift und die Kirchenlehre ebenso die Norm wie die Quelle der systematischen Theologie.

Selbst der Rangstreit unter den drei Quellen und Normen der christlichen Lehre, ob das System vorerst und zumeist an die Schrift oder an das Dogma oder an das Selbstbewußtsein gewiesen sei, ist im Grunde müßig, weil, was in ganz verschiedener Weise maßgebend ist, keine vergleichende Werthschätzung zuläßt. Von entscheidender Wichtigkeit für die dogmatische Methode ist aber die Frage, wie jede der drei Quellen nach ihrer Art mitbestimmend sein soll für die wissenschaftliche Gestaltung des Systems. Wenn über den eigenthümlichen Werth der Schrift, des Dogma's und des Selbstbewußtseins für das theologische System eine Verständigung erzielt werden könnte, wäre viel Mißverständnis abgeschnitten und die Gemeinschaft der wissenschaftlichen Arbeit erleichtert.

Der Antheil des christlichen Selbstbewußtseins an der systematischen Aufgabe erscheint mir ungemein bedeutend, aber überwiegend ethischer Art. Zu jedem Verstehen gehört ein Lieben und ein Anschauen. Dem Theologen wird die Annäherung an seinen Gegenstand durch Anschauung in der Liebe allein mittelst persönlicher christlicher Erfahrung ermöglicht. Der Blinde versteht nicht die Farben. In sich selbst hat der Theolog das Christenthum unmittelbar gegenwärtig für das Auge des Geistes, und das Christenthum ist in seinem Wesen etwas so Innerliches, Persönliches, daß es nur auf diesem Wege wahrgenommen werden kann. So nahe steht freilich der Gegenstand dem Theologen, daß eine rein sachliche Uebersicht und Einsicht, so wie die Wissenschaft sie fordert, auch wieder erschwert ist. Deshalb kommt es durch Selbsterkenntniß allein nicht zum wissenschaftlichen Verständniß des Christenthums. Aber doch ist die Fülle christlicher Lebenserfahrung, wie sie ergänzt und berichtigt wird durch die Gemeinschaft mit anderen Trägern derselben Erfahrung, ein maßgebender Führer sowohl bei der Aussonderung wie bei der Gestaltung des christlichen Lehrgehaltes. Was in der Aesthetik der Sinn für das Schöne, der Geschmack ist, das ist dem Theologen sein christliches Selbstbewußtsein; und was in der Naturforschung die Anschauung, die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung ist, das ist dem Theologen seine christliche Erfahrung. Aus der religiösen Erfahrung stammt nicht nur das warme Interesse für die christliche Wahrheit, sondern auch das zutreffende, in's Wesen dringende Urtheil, welches die umfassendste Gelehrsamkeit und der feinste Verstand nicht geben können. Mit der Sicherheit des Kenners Fremdes abzuwehren und auszuscheiden, Unterschiedenes zu sondern, Gegensätzliches zu vermitteln, Zusammengehöriges zu verbinden, auch das Entferntere auf einander zu beziehen, das vermag nur der, welcher dem Christenthum von Innen her nahe getreten ist, welcher in den Hallen der heiligen Geschichte und der kirchlichen Entwicklung wandelt wie im elterlichen Hause, wo er allenthalben an Selbsterlebtes erinnert wird und Eigenes wiederfindet. Persönliche christliche Erfahrung ist das theologische Auge, aber allerdings objektives Maas für das wahrhaft und rein Christliche ist sie nicht; das ist schon eine psychologische Unmöglichkeit, da objektive Erkenntniß uns in dem Maas erschwert ist, als unser eigenes Interesse und Erleben an einer Sache sich theiligt. Wo das Selbstbewußtsein das Maas christlicher Wahrheit sein soll, kommt es zu erkünstelten Erschleichun-

gen, die unsere Wissenschaft um den Credit bringen, oder zu Voraussetzungen, die das Christenthum nach fremdem Maaße messen. Für die Wichtigkeit, welche einzelne dogmatische Sätze haben, für ihren christlichen Werth, ist allerdings ihr Verhältniß zu den inneren Thatfachen des religiösen Selbstbewußtseins von hervorragender Bedeutung. Je weniger dieselben das innerliche, subjektive Christenthum berühren, desto unverfänglicher muß Bejahen oder Verneinen derselben erscheinen.—

Wieder einen ganz andern Werth hat der Kanon der heiligen Schriften für die zusammenhängende Darstellung der christlichen Wahrheit. Von allen Theorien über das Maaß und die Weise der göttlichen Eingebung der heiligen Schriften abgesehen, ist der biblische Kanon für das religiöse Bedürfniß die einzige und vollständig zureichende Urkunde von den vorbereitenden und stiftenden Thatfachen, aus denen das Christenthum entstanden ist. Auch die am meisten zweifelnde Kritik erkennt es an, daß es neben dem Christenthum kein zweites Produkt der alten Culturgeschichte giebt, dessen Werden und Wachsen so reichlich überliefert ist und dessen innere Eigenthümlichkeit einen so einheitlichen klassischen Ausdruck in einer viele Jahrhunderte umfassenden und doch dem Geiste nach zusammenstimmenden Literatur gefunden hat. Die Schwierigkeit, über das Wesentliche in dieser Geschichte sich zu verständigen, liegt nicht in unzulänglicher Ueberlieferung, sondern in der tief innerlichen und geheimnißvollen Natur des Gegenstandes. Für die christliche Gemeinde ist die heilige Schrift außerdem der seine Kraft immer neu bewährende mütterliche Boden, aus welchem die Triebe des Glaubens hervortwachsen, die lautere Quelle der Reinigung und Ernährung, aus der die Christen immer neu schöpfen. Wo soll sich daher der Theolog über die seiner inneren Erfahrung zu Grunde liegende Wahrheit besser und zuverlässiger orientiren, als in den Schriften, welche allein unmittelbar und urkundlich von Christo zeugen? Bringt es doch gerade das Wesen des Christenthums mit sich, daß das Urchristliche bleibend maaßgebend sein muß für Alles, was als christlich gelten soll. Schwieriger ist die Frage, wie die heilige Schrift für das theologische System zu verwerthen sei; denn der willkürliche und verkehrte Gebrauch der Schrift in der Dogmatik ist viel älter und viel häufiger als der einsichtige. Hiervon macht selbst die protestantische Theologie kaum eine Ausnahme. So allgemein das Schriftwort zum Beweis der kirchlichen Lehre verwendet wird, so stehen wir doch erst in den Anfängen eines verständigen, sachgemäßen Schriftbeweises. Gerade hier fehlt es an einer

den Erfolg sichernden, anerkannten Methode. So treffend Schleiermacher die äußerliche Anführung von einzelnen ihrem Zusammenhang entrissenen Beweisstellen getadelt und einen großartigeren Schriftgebrauch in der Dogmatik verlangt hat, so hat er doch selbst die Schrift theils ignorirt, theils ganz willkürlich zu Gunsten seiner Lehrsätze umgebogen. Beispielsweise sei an seine Erklärung von Kol. 1, 15 — 20 erinnert! Neue Bahnen hat Hofmann's „Schriftbeweis“ gezeigt, insofern namentlich, als er die Unangemessenheit der meisten bisher für die kirchlichen Lehrsätze benutzten Beweisstellen dargethan hat, und als er für jedes Lehrstück das Ganze der heiligen Schrift zu Rathe zieht. Aber kaum wird sein eigenthümliches Verfahren ein Gemeingut werden; denn selbst die durchschnittliche Richtigkeit seiner so oft paradoxen Exegese vorausgesetzt, kann doch unmöglich die Werwerthung der Ergebnisse der Auslegung für das System in dem Maaße von dem Schwanken der Exegese abhängig gemacht werden, als dies bei ihm der Fall ist. Die biblische Theologie, als die geschichtliche Darstellung der Entwicklung der religiösen Lehre im Gebiete der Offenbarung, kann sich der Aufgabe nicht entziehen, an wichtigeren Punkten in die Verhandlungen der Exegese mit einzutreten. Auch wird in der polemischen Erörterung einzelner dogmatischer Fragen, welche gerade das kirchliche Leben des Zeitalters tiefer aufregen, die gründliche Untersuchung der biblischen Aussagen im Einzelnen geboten sein. Aber auf Grund solcher Vorarbeiten müssen für das Lehrgebäude in der Urkunde des Christenthums solche Stützen gesucht werden, welche für den Unbefangenen und Einsichtigen außerhalb der philologischen Controverse liegen. —

Nach zwei Seiten kann die heilige Schrift maaßgebend werden für das zusammenhängende Verständniß der christlichen Wahrheit, ohne daß dieses allzu sehr in Mitleidenheit der einzelnen exegetischen Controversen gezogen wird. Die innere Oekonomie der Heilsgeschichte, namentlich die Bedeutung der centralen Thatfachen in derselben, und der Gehalt der der heiligen Schrift eigenthümlichen Centralbegriffe, welche die Träger der religiösen Erkenntniß sind, müssen für den gemeingültigen Ausdruck der christlichen Wahrheit vor allem Andern maaßgebend sein. Weder für die systematische Ordnung noch für den wissenschaftlichen Ausdruck der Lehrsätze kann der Beweis unmittelbar aus der Schrift geschöpft werden. Das betont die Römische Theologie mit Recht. Soll das System eine ernstliche Bewährung in der Schrift haben, so muß zunächst der Nachweis geführt werden, das dasselbe eben dasjenige Verhältniß Gottes und der

Menschheit darstellt, wie es nach Ausgangspunkt, Entwicklung und Ziel in der heiligen Geschichte thatsächlich vorliegt. Der göttliche Weltplan, wie er in Christo erschlossen ist und sich in der heiligen Geschichte stufenweise realisirt, muß maßgebend sein für die Grundlegung und den Plan des Lehrgebäudes. Daher ist das Zeugniß der Schrift von Christus und der um ihn concentrirten heiligen Geschichte der Kanon, an dem jeder christliche Lehrsatz geprüft werden muß. Keine Theorie vom Christenthum, die den Thatsachen nicht gerecht wird, hat Anspruch auf dogmatischen Werth. Der Grundriß des Lehrgebäudes muß freilich einer logischen Architektonik folgen und kann den geschichtlichen Verlauf nicht zu Grunde legen; aber da die heilige Geschichte zurückblickt auf die Anfänge und hinausblickt auf das Endziel des Verhältnisses Gottes und der Menschheit, und da in ihrem Centrum die urbildliche Person Jesu Christi steht, so unterscheidet sich die historische Grundlage des Christenthums von allen mythologischen Religionen dadurch, daß sie eine innerlich abgeschlossene Geschichtswelt ist, und daß in der Geschichte das Wesen rein und deutlich hervortritt. Deshalb war immer und bleibt das Verständniß der Person Christi, seines Verhältnisses zu Gott und zur Menschheit, das Herz der dogmatischen Theologie. —

Das System sucht nun freilich klar begrenzte Begriffe, um einen an sich unendlichen Lebensgehalt auszusprechen. In dieser Hinsicht sind die Centralbegriffe der heiligen Schrift der dogmatischen Wissenschaft weniger entbehrlich, als dies meist angenommen wird. Es wäre eine thörichte und unausführbare Forderung, daß die Sprache der Kirche sich buchstäblich und ängstlich an die Sprache der Schrift halten solle. Mit dem Leben entwickelt sich auch das Sprechen in neuen Wegen. Aber die Kirchensprache soll sich immer neu orientiren, reinigen und berichtigen an der Schriftsprache, und dies zu vermitteln, ist gerade der Dogmatik aufgegeben. Die Vorbereitung dazu ist, daß die biblische Theologie den Originalsinn der biblischen Grundbegriffe in ihrer allmählichen Entwicklung und mannichfachen Verzweigung aufdecke und sich daran gewöhne, die Schriftworte nicht mit fremder, dem kirchlichen Dogma entlehnter Bedeutung zu lesen, sondern in dem Sinne, den die heiligen Schriftsteller damit verbunden haben. So einfach diese Forderung klingt, so schwer ist es, ihr zu entsprechen, weil die Kirchensprache sich der Bibelsprache bemächtigt hat. Geistliche und geistige Übung gehört dazu, dem Originalsinn der Schriftsprache wieder nahe zu treten. Eine Verwerthung der Schrift für das Dogma ist nur in dem Maas möglich, als eine

kritische Sonderung des Schriftsinns und des dogmatischen Sinnes beim Gebrauch derselben Worte vollzogen ist. Eine solche Sichtung wird beides herausstellen, daß die biblischen Begriffe sich unmittelbar ohne wissenschaftliche Ausprägung, nicht eignen für den dogmatischen Verkehr, und daß sie für die reine Ausbildung der Dogmen die fruchtbarsten, reichsten Reime enthalten. Es ist gewiß eine Verirrung, die Wissenschaftlichkeit der systematischen Theologie in abstracten, der Schriftsprache geflissentlich ausweichenden, der Philosophie entlehnten terminis zu suchen. Der Schulden bedarf es nur, wo es an Kapital fehlt. Und die ohne Noth aufgesuchte und ohne Methode angeeignete Schulsprache erschwert den eigentlichen Zweck der Dogmatik, die kirchliche Verkündigung zu leiten. Auch wird die Schrift erst dadurch recht nutzbar für die Dogmatik, wenn man den tieferen Gehalt ihrer Grundbegriffe, wie Leben, Heiligkeit, Herrlichkeit, Liebe, Gerechtigkeit, Wahrheit, Reich, Geist u. s. w., erfaßt hat. Je tiefer der einfache Originalsinn aufgefaßt wird, desto gesüßiger ordnen sie sich zum System zusammen. So wenig das System daher an einzelne Bibelsprüche angelehnt werden darf, so sehr muß es nach Inhalt und Form schriftgemäß sein. Die heilige Schrift ist der Regulator und Kanon für alle Versuche, den innern Zusammenhang der christlichen Wahrheit darzustellen, aber in dem Sinn, daß die Schrift das Denkmal der heilsgeschichtlichen Offenbarung ist. Zu einem dogmatischen Lehrco dex darf man sie nicht machen.

Zunächst ist das theologische System an die kirchlichen Lehresätze angewiesen, schon deßhalb, weil es die von je her in der Kirche vorhandene dogmatische Arbeit fortsetzt, weil es den Bau der Lehre fördern will, an dem die Kirche seit ihrem Bestehen arbeitet. Das theologische System will selbst Kirchenlehre werden, wie es sich denn auch weniger um der Philosophen als um des kirchlichen Lehrstandes Zustimmung bemüht. Ausgehen muß die dogmatische Theologie daher von den religiösen Begriffen, in welchen die christliche Wahrheit thatsächlich Umlauf hat, und dies wird ihr bei unseren Zuständen einen konfessionellen Charakter geben. Aber der kirchliche und konfessionelle Charakter der Dogmatik bringt es keineswegs mit sich, daß die Satzung des konfessionellen Bekenntnisses ein noli me tangere für die wissenschaftliche Arbeit bilde, oder daß jeder vorhandenen kirchlichen Spaltung das Recht, sich konfessionell abzuschließen, zuzugestehen sei. Wird doch in unserer Zeit kaum ein Wort so gemißbraucht als das Wort „Bekenntniß“, das wesentlich die unmittelbarste That

des Glaubens bezeichnet, und das man als heiliges Schild einem papierenen Götterbilde aufschreibt. —

Die Aufgabe des theologischen Systems ist, das Katholische, das Gemeingültige, die christliche Wahrheit auszusprechen; es will nicht über konfessionelle Lehrweisen referiren, sondern es will im Anschluß an die gesammte frühere dogmatische Arbeit Lehrsätze produciren, welche von allen denkenden Christen als Normalausdruck der christlichen Wahrheit wiedererkannt werden sollen. Mag kein System das einseitige Gepräge seiner Konfession und Zeit verleugnen, so bleibt doch das Ziel, nach den Grundsätzen der Konfession und in der Sprache des Zeitalters die katholische Wahrheit darzustellen. Daher muß es sich den dogmatischen Urkunden der Konfession bei aller Pietät für die Geburtszeit der kirchlichen Gemeinschaft auch kritisch gegenüberstellen. Der kirchliche Charakter der Dogmatik kann ebenso in der Form der Heterodoxie als der Orthodoxie auftreten und ebenso sehr irenisch als polemisch sein. Die Heterodoxie beeinträchtigt nicht den kirchlichen, die irenische Tendenz nicht den konfessionellen Charakter. Unkirchlich ist nur die Dogmatik, welche die gemeinsame Arbeit der Kirche zur Erkenntniß ihrer Wahrheit entweder puritanisch ignorirt als Menschenfakung, oder nur im pathologischen Interesse negativ kritisch behandelt. Aber kirchlich ist jede Dogmatik, welche an die in der Kirche umlaufenden Begriffe anknüpft und sie unter Beachtung des geschichtlichen Entwicklungsganges des Dogma's und der die Kirche bewegenden religiösen Fragen zu ergänzen, zu reinigen und zum System zu verarbeiten sucht. —

Orthodox wird das System sein in dem Maaß, als in der Kirche und ihrer Wissenschaft noch ein sicheres Gemeinbewußtsein existirt von der reinen Normalität der überlieferten religiösen Lehre. Die wissenschaftliche Arbeit ist dann mehr Reproduktion der Tradition und gilt mehr der Form als dem Gehalt der Lehre. Heterodox muß das System werden in dem Maaß, als neue religiöse Gegensätze die Kirche bewegen, welche theils die überlieferten Lehrsätze in neuem Licht erscheinen lassen, theils die Ausbildung neuer Dogmen fordern. Polemisch tritt das theologische System auf, soweit die konfessionelle Kirche und Theologie das sichere Bewußtsein hat, in ihren eigenthümlichen Lehrsätzen die katholische Wahrheit gegenüber in ihren Konsequenzen fundamentalen Abweichungen zu vertreten; irenisch tritt es auf, soweit Differenzen, die früher trennend wirkten, für das religiöse Leben keine principielle Bedeutung zu haben scheinen, oder soweit das Bedürfniß entstanden ist, unter neuen tieferen Gegensätzen

das Gemeinsame und Vermittelnde vor dem Trennenden zu betonen. In Bezug auf das von der Reformation an das Licht gebrachte innerliche ethische Verständniß der objektiven und subjektiven Heilsvermittlung wird die evangelische Theologie immer orthodox bleiben und auch polemisch gegenüber der Römischen Kirche. Aber in der Behandlung der von der Reformation als überliefertes Erbe übernommenen altkatholischen Dogmen kann sie sich heute der Heterodoxie nicht entziehen, und diese Neugestaltung zieht auch die dogmatische Form, welche die evangelischen Grundsätze im sechszehnten Jahrhundert annahmen, in Mitleidenschaft. Den dogmatischen Differenzen innerhalb des Protestantismus gegenüber sollte aber die irenische Behandlung die polemische verdrängen, da dieselben für die Gemeinden gar keine, für den Lehrstand nur eine künstlich genährte, an fremde Interessen geknüpft Bedeutung haben. Eine kritische Behandlung des kirchlichen Dogma's fordert allein schon die erst neuerdings zum vollen Bewußtsein gelangte Aufgabe, die einzelnen Dogmen zum System ineinanderzuarbeiten. Je innerlicher diese Aufgabe angefaßt wird, um so unentbehrlicher erscheint die theilweise Umgestaltung der überlieferten Dogmen. So harmonisch die lutherische Dogmatik als Entfaltung des Grundsatzes von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, so wenig kann im Ganzen des christlichen Lehrgebäudes dieses Dogma das Alles beherrschende Centraldogma sein. Auch ist es längst anerkannt, daß eine vom Interesse der lutherischen Abendmahlslehre aus ausgestaltete Christologie der Revision bedürftig wird, sobald das systematische Interesse sich geltend macht. Gleiches gilt von der Calvinistischen Prädestinationslehre, welche, vom Dualismus ganz abgesehen, ihre centrale Bedeutung im System nicht behaupten kann. Im System treten die einzelnen Lehrsätze in die Schranken ihres besondern Kreises zurück und müssen sich einfügen in die übrigen Kreise christlicher Lehre. Faktisch verleugnet keine einzige neuere Dogmatik die freiere Bewegung gegenüber dem kirchlichen Dogma. Aber Viele wollen es nicht einfach anerkennen, daß gerade die Kirchlichkeit gebietet, um der Wahrheit willen heterodox zu sein.

5.

Fassen wir schließlich zusammen, wie die drei Quellen und Normen der christlichen Lehre, die religiöse Erfahrung, die kirchliche Tradition und der biblische Kanon, zusammen zu wirken haben zur wissenschaftlichen Gestaltung des theologischen Systems.

In dem innerlichen Interesse, den Inhalt und Grund der

christlichen Wahrheit im Zusammenhang zu verstehen, und mit der Absicht, das Verständniß der christlichen Wahrheit in der Kirche zu fördern und die Reinheit der kirchlichen Verkündigung zu sichern, vertieft sich der Theolog in das Christenthum, [wie es ihm durch persönliche Erfahrung und geschichtliche Zeugnisse thatsächlich gegeben ist, um das in allen historischen und individuellen Formen des Christenthums Gemeinsame, um die christliche Wahrheit in deutlichen Begriffen auszusprechen, die einzelnen christlichen Lehrsätze auf einander zu beziehen, so daß im System der innere Zusammenhang der christlichen Wahrheit selbst zur Darstellung kommt.

Vor solcher Aufgabe ist es eine verkehrte Forderung, daß die Aussage der christlichen Heilserfahrung ihren Weg allein und selbstständig zurückzulegen habe, um erst das Ergebniß mit den geschichtlichen Zeugnissen in der Kirche und der heiligen Schrift zu vergleichen und eventuell, wenn die Ergebnisse nicht stimmen, die Analyse des Selbstbewußtseins von Neuem zu beginnen. Selbst für die speculative Theologie halte ich dieses Verfahren für unausführbar, für die dogmatische Theologie ist aber selbst der Versuch unzulässig. Der systematische Theologe kann keinen Schritt auf seinem Wege sicher gehen, ohne sein Auge nach allen Seiten zu richten, wo er seinem Gegenstande in reiner Beleuchtung begegnen kann. Die persönliche Erfahrung vom Christenthum im eigenen Herzen und in der Gemeinschaft mit anderen Christen macht ihn mit seinem Gegenstande vertraut, hält das Interesse für ihn wach und richtet es auf das Wesentlichste im Christenthum; auch wird sie ihm Führer zur richtigen Auffassung und treffenden Beurtheilung der in das Gebiet der Aufgabe fallenden Thatsachen; sie hilft ihm endlich zur Einsicht in die innere Gliederung der christlichen Wahrheit.

Die strenge begriffliche Arbeit knüpft zunächst an die in der Kirche faktisch umlaufenden Lehrsätze an, unter denen die symbolisch fixirten den Vorzug dogmatischer Begrenzung, die im freien Fluß des kirchlichen Lebens neu entstandenen den Vorzug zeitgemäßer Lebendigkeit haben. Bei der kritischen Prüfung der Lehrsätze kommt es auf die Reinheit und Deutlichkeit der Lehre an, und sind die Bedürfnisse des religiösen Verkehrs und der kirchlichen Verkündigung entscheidend gegenüber dem Trieb subjektiven Theologirens. Nicht allein die Zulässigkeit dogmatischer Sätze kommt in Betracht, sondern auch ihre Angemessenheit für den Zweck, der ewig Einen christlichen Wahrheit gemeingültigen und zeitgemäßen Ausdruck zu geben. Die Bearbeitung und Verbindung der Lehrsätze steht nicht eher still, als

bis alle einzelnen Dogmen sich zu einem innerlich zusammenhängenden, sachlich gegliederten, dem Wesen des Christenthums entsprechenden Lehrgebäude zusammengefügt haben.

Die höchste Instanz zur Beurtheilung des reinen Gehaltes und der angemessenen Form des Systems, wie seiner einzelnen Sätze, ist der biblische Kanon. Die heilige Schrift ist das Maaß, an dem gemessen wird, was wahrhaft und was rein christlich in der Lehre ist. In der Gliederung des Systems müssen diejenigen Begriffe als Centraldogmen die übrigen beherrschen, welche in der Geschichte und in der Lehre der Schrift eine centrale Bedeutung haben. In den einzelnen Lehrsätzen muß sich Lehrgehalt und Ausdruck an dem Zeugniß der Schrift bewähren lassen, namentlich bei solchen Fragen, welche in der Kirche kontrovers sind. Auch der Ausdruck dogmatischer Sätze soll sich nicht mehr von der Schriftsprache entfernen, als es die wissenschaftliche Bestimmtheit und Klarheit, der Geist der verschiedenen Sprachen oder ein berechtigtes Interesse des durch die Tradition bestimmten kirchlichen Verkehrs gebieten. Dogmatische Neuerungen können unbedingt erst durch den Nachweis ihres Schriftgrundes sich Bürgerrecht erwerben. Von der Normalität der Lehre abgesehen, fordert schon der praktische Gebrauch, den die Kirche von der Bibel macht, daß die Kirchensprache sich nicht mehr als nöthig vom Geist der Schriftsprache entfernt, damit der nicht theologisch gebildeten Gemeinde nicht allzu sehr zugemuthet wird, in zwei verschiedenen religiösen Sprachen zu denken, und damit sie im Stande ist, aus der Schrift unmittelbar ihre christliche Erkenntniß zu vertiefen. Soll dies Ziel erreicht werden, so muß bei Theologen und Laien die Unart aufhören, einzelne Stellen ohne Weiteres als Beweismittel für dogmatische Sätze zu behandeln.

Das Ziel des theologischen Systems wird erreicht, wenn wissenschaftlich denkende Christen in dem Dargestellten im Ganzen und im Einzelnen den normalen, begrifflich klar begrenzten Ausdruck dessen wiedererkennen, was sie selbst als heilsame Wahrheit erleben, was der Kern der heiligen Schrift ist und was der gesammten Entwicklung der Kirche als das in allen historischen Formen Identische, Allgemeine zu Grunde liegt. Auf diesem Wege wird die systematische Theologie der wissenschaftlichen Forderung gerecht und tritt in ein eminent fruchtbares und wirksames Verhältniß zur kirchlichen Verkündigung und zum kirchlichen Leben.

Wie sich auf diesem Wege das theologische System aufzubauen hat, ohne seine Grundbegriffe von Außen her zu entlehnen, das hoffe ich alsbald in einem zweiten Artikel auszuführen.

Die Darbysten oder Plymouthbrüder.

Eine Darstellung und Beurtheilung ihrer Lehren und Bestrebungen.

Von

O. Grunewald, Diaconus in Mühlberg a. d. E., Prov. Sachsen.

Bekanntlich ist das an christlichem Sinn und Leben reiche Wuppertal noch immer, wenn auch nicht mehr in demselben Maße wie in früherer Zeit, zugleich auch ein fruchtbarer Boden für sektirerische Bestrebungen mannigfacher Art. Unter anderen Sektenbildungen ist dort und in der Umgegend auch der Darbyismus vertreten. Verfasser der folgenden Ausführungen wurde durch einen Besuch „der Versammlung“ in Elberfeld veranlaßt, sich mit der Darbyistischen Litteratur eingehender zu beschäftigen, um den eigentlichen Principien der Sekte, über welche die Glieder derselben selbst nur mangelhafte Auskunft zu geben pflegen, auf den Grund zu kommen.

In der Evangelischen Kirchenzeitung, Jahrg. 1844, Nr. 23 ff. ¹⁾, hat J. J. Herzog über den Darbyismus ausführlichen und gründlichen Bericht gegeben, indessen beschäftigt sich derselbe vorwiegend mit Darby's Persönlichkeit und mit den Bewegungen, die sein Erscheinen in Lausanne i. J. 1840 hervorrief, während er von den dogmatischen und kirchlichen Anschauungen Darby's und seiner Anhänger nur einzelne charakteristische Züge hervorhebt. Der Artikel „Plymouthbrüder“ in der Herzog'schen Realencyclopädie von demselben Verfasser giebt der Natur der Sache gemäß über unsern Gegenstand nur kurze Andeutungen. Eingehender behandelt die Eigenthümlichkeiten der Sekte ein Aufsatz von Heinz im Allgemeinen Repertorium für die theologische Litteratur etc., herausgegeben von H. Reuter, 1845,

¹⁾ Die Plymouthbrüder oder Darby und seine Anhänger im Kanton Waadt, ihr Verhältniß zu den Dissidentengemeinden und zur Nationalkirche.

Nr. 50 und 51 ¹⁾, doch bespricht auch dieser Bericht nur einzelne Hauptpunkte. Der nachstehende Aufsatz versucht die Lehren und Bestrebungen des Darbyismus möglichst vollständig in ihrem Zusammenhange darzulegen und zu beurtheilen. Zwar ist die Sekte, die in Irland und England, auf einem großen Theile des Continents, namentlich in der Schweiz und in Frankreich, ferner in Amerika und Ostindien verbreitet ist, nirgends zahlreich vertreten, auch scheint sie ihre Blüthezeit bereits hinter sich zu haben, indessen die Thatsache ihrer Existenz und weiten Verbreitung muß das theologische Interesse noch immer in Anspruch nehmen. Dazu kommt die freilich allen Sekten gemeinsame Thätigkeit und Rührigkeit, die sie allerwärts entwickeln, um christlich angeregte und erweckte Glieder der Kirche derselben zu entfremden und in ihre Netze zu ziehen; denn fast ausschließlich und grundsätzlich nur an solche wenden sie sich mit ihren Befehrungsversuchen. Dieser Abbruch, welchen sie der Kirche zu thun suchen und wirklich thun, kann den praktischen Geistlichen, in dessen Umgebung die Sekte ihr Wesen treibt, nicht gleichgiltig lassen, er muß wissen, was sie will, und den Gegner kennen, mit dem er unter Umständen in Kampf zu treten, vor dem er auf alle Fälle seine Gemeinde zu bewahren hat. In jenem wissenschaftlichen und in diesem praktischen Interesse, welches der Darbyismus erregen muß, scheint hinreichende Veranlassung zu liegen, seinen Grundsätzen und Anschauungen genauer nachzugehen und die innere Haltlosigkeit wie die Gefährlichkeit derselben für die Kirche nachzuweisen.

Was übrigens die Darstellung des Darbyistischen Systems, soweit von einem solchen die Rede sein kann, erschwert, ist die Form und Haltung der Schriften Darby's und der Darbyistischen Litteratur überhaupt. Verschmäht er doch grundsätzlich alle Wissenschaft und insbesondere alle Theologie; die Schriften, die er und die Seinen ausgehen lassen, sind fast alle erbaulichen Characters, zumeist im Traktatstyl gehalten. Nach einer wissenschaftlichen, logischen, ruhigen Gedankenentwicklung sieht man sich daher vergebens um: Gedanken und Form leiden vielfach an Unklarheit und Unbestimmtheit, ja an handgreiflichen Widersprüchen; die Exegese steift sich bald in pedantischem Eigensinn auf das einzelne Wort außer seinem Zusammenhange, bald überläßt sie sich einem

¹⁾ Die Plymouthbrüder in England und Irland.

maßlosen Allegorisiren. Dazu kommt das sichtbare Streben Darbh's, seine revolutionären Principien in ein möglichst scheinbares Gewand einzukleiden oder sie ganz zu verhüllen. Daher kommt es denn, daß die eigentliche Meinung jener Schriften dem Aale gleicht, der sich nicht greifen lassen will, sondern immer wieder durch die Finger zu schlüpfen sucht.

Bevor wir an unsre Aufgabe selbst gehen, schicken wir einige für unsre Erörterungen nothwendige Notizen über Darbh's Persönlichkeit und Bestrebungen im Allgemeinen voraus, indem wir uns an die Bemerkungen von Herzog in seiner Realencyclopädie eng anschließen.

John Nelson Darbh, geboren gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts in Irland, gab nach seiner Befehrung die juristische Laufbahn, die er betreten hatte, auf, studirte Theologie und wirkte eine Zeit lang in seinem Vaterlande als Geistlicher der anglikanischen Kirche. Bald jedoch fing er an, die apostolische Succession, auf welche die Anglikaner die Rechtmäßigkeit ihrer Kirche gründen, in Zweifel zu ziehen und sich derselben zu entfremden. Schließlich kam er zu dem Resultate, daß es gar keine eigentliche, zu Recht bestehende Kirche mehr gebe; den zerstreuten Kindern Gottes bleibe nichts Andres übrig, als nach der Anordnung des Herrn Matth. 18, 20 sich in kleine Häuflein zu sammeln. Anfänglich traten nur Wenige auf Grund dieser Ansichten zusammen, und zwar zunächst in Irland; sie nannten sich Brüder, Brüder in dem Herrn. Bald aber wurden Mehrere gewonnen, besonders in Plymouth, dann auch in London, Exeter und anderen Städten Englands, und zwar hauptsächlich unter Reichen und Vornehmen. Wohl in Folge einer Collision mit der anglikanischen Geistlichkeit, die nicht ausbleiben konnte, ging Darbh nach Paris und von da nach Genf, um's Jahr 1838. Um dieselbe Zeit fanden in der Dissidentengemeinde zu Lausanne bedeutende Bewegungen statt. Es drang dort nämlich der Wesleyanische Methodismus ein, in Folge dessen eine Separation von der Muttergemeinde vor sich ging. Inmitten der methodistischen Partei brach ein neuer Zwiespalt aus, indem die Einen mit Wesley die Lehre von der Vollkommenheit stark betonten und die Calvinische Prädestinationslehre aufgaben, die Anderen in beiden Punkten sich gegen jene erklärten. Um die Streitigkeiten zu schlichten, wurde i. J. 1839 Darbh von der antimethodistischen Partei nach Lausanne eingeladen. Er kam, und seine Predigten sowie eine gegen den Methodismus

gerichtete Schrift hatten den Erfolg, daß sich der größere Theil der Methodisten wieder mit den Dissidenten vereinigte. Vorträge, die er über die biblischen Weissagungen hielt, machten großen Eindruck auch auf viele Nichtdissidenten; zugleich setzte er seine Predigten fort, worin er ergreifend die freie Gnade Gottes gegen die Sünder verkündigte. Dies alles waren nur die Vorbereitungen für den eigentlichen Zweck, den Darby im Auge hatte, aus den Dissidenten und aus der Nationalkirche die besten Kräfte an sich zu ziehen und einen Kreis von völlig freien, durch keinerlei kirchliche Ordnung gebundenen Versammlungen um sich zu bilden. In einer Reihe von Flugschriften enthielt er seine revolutionären Pläne, so in der „apostasie de l'économie actuelle“, in den Traktaten „sur la formation des églises“, „liberté de prêcher Jésus possédée par tout chrétien“ u. a. Der unermüdliche Mann gründete bald auch eine Art Seminar, aus welchem Missionare mit der Weisung ausgingen, sich nur an erweckte Seelen zu wenden. Es bildeten sich Gemeinden in den Kantonen Waadt, Genf und Bern. Der Hauptsitz der Darbysten auf dem Continente ist Frankreich, wo sie in Paris, Lyon, Marseille eigene Congregationen bilden; in England dagegen haben sie keinen rechten Boden finden können. Neben Darby sind für die Ausbreitung der Sekte und ihrer Grundsätze besonders Bellet, Capitän Hall, Miß Wilson u. A. thätig gewesen.

Wir wenden uns nunmehr zur Darlegung der eigenthümlichen Lehren und Anschauungen Darby's und seiner Anhänger ¹⁾. Wie aus dem Folgenden erhellen wird, kommt den Darbysten recht eigentlich

¹⁾ Als Grundlage sind hauptsächlich folgende Schriften benutzt:
 Vorlesungen über den Propheten Daniel, in neun Abenden.
 Betrachtungen über das Wort Gottes, welche dazu dienen sollen, dem Christen beim Lesen des heiligen Buches behülflich zu sein.
 Die Kirche nach dem Worte Gottes.
 Der verfallene Zustand der Kirche und die Anstrengungen, dieselbe wiederherzustellen. Was bleibt zu thun übrig?
 Die Welt und die Kirche.
 Gedanken über das Apostelamt des Paulus.
 Jerusalem und der Mensch der Sünde.
 Ueber den thatsächlichen Abfall von der Veranstaltung Gottes in der Kirche.
 Das Amt des Neuen Testaments, betrachtet nach seinem Wesen, seiner Quelle, Macht und Verantwortlichkeit. — Diese Schriften sämmtlich von Darby.
 Der Gottesdienst, von J. E. Harris.
 Gedanken über das Abendmahl des Herrn, anonym.
 Was ist die Wiedergeburt? von C. H. M.
 Was ist die Heiligung? von C. H. M.
 Die Anführung dieser Schriften möge uns einer Citation im Einzelnen erheben.

der Sektename zu. Wie aber ihre Opposition nicht eigentlich dem Dogma, sondern der äußern Gestalt, Organisation, Verfassung und Praxis der bestehenden Kirche und Kirchen gilt, so läßt sich von vorn herein erwarten, daß ihre Eigenthümlichkeiten nicht auf dem ersteren, sondern auf den letzteren Gebieten zu suchen sind; aber allerdings wirken ihre Ansichten betreffs der Kirche auf ihre dogmatischen Vorstellungen mehrfach zurück, wie auf die Lehre von der Heiligung, von den Sacramenten u. a.

Wir beginnen mit dem weitaus wichtigsten Punkte, mit der Stellung des Darbyismus zu dem historisch gewordenen, bestehenden Kirchenthume.

Darby's Anschauungen vom Wesen der Kirche liegen die biblischen Bezeichnungen derselben zu Grunde; von besonderer Wichtigkeit ist ihm Eph. 5, 25—27: „Ihr Männer, liebet eure Weiber, damit er selbst sich die Kirche darstelle, ohne irgend einen Flecken oder eine Runzel oder etwas Derartiges, sondern damit sie heilig sei und tadellos.“ ¹⁾ Mit dem Ideal der Kirche, welches hier und in den Stellen aufgestellt wird, welche die Kirche als reine Jungfrau, als den Leib bezeichnen, dessen Haupt Christus ist, oder als Tempel des heiligen Geistes, vergleicht er die Wirklichkeit dessen, was sich jetzt Kirche nennt, und sehr natürlich, daß er darüber das Verwerfungsurtheil fällt, und zwar geschieht dies in einer Weise, die sich in geringschätzigen Ausdrücken und Schmähungen kaum erschöpfen kann. Was sich jetzt Kirche nennt, ist Babel, ist ein Zustand des Abfalls und der Empörung, der die Ankunft des Antichrist vorbereitet, ist ein verpesteter Dunstkreis; beistimmend führt er das Wort Gibbon's an: „Die Jahrbücher der Christenheit sind die Jahrbücher der Hölle geworden.“ Wie in der jetzigen Kirche aber augenscheinlich das eine Hauptcharacteristicum der Heiligkeit aller Glieder fehle, so sei auch das andre der Einheit nicht vorhanden; die Kinder Gottes seien über den Erdkreis zerstreut, und die Thatsache, daß es eine ganze Anzahl von Kirchengemeinschaften giebt, stehe mit der biblischen Voraussetzung der einen Kirche im schneidendsten Widerspruch. Unfre Reformatoren, die ebenso gut wie Darby wußten, daß die wirkliche Kirche hinter dem biblischen Ideal weit zurückbleibe, haben zwischen der ersteren und dem letzteren eine Vermittlung gesucht, die schweizerischen in der Unterscheidung einer *ecclesia visibilis* und *invisibilis*, die sächsischen in dem Begriff einer *ecclesia proprie dicta* oder

¹⁾ Wir geben die Schriftstellen nach der Darby'stischen Uebersetzung.

vera, und nur von der ecclesia invisibilis und proprie dicta prädiciren sie das unum, sanctum, catholicum, apostolicum. Aber gegen diese Unterscheidung wird von Darby der entschiedenste Protest eingelegt: es sei bloß von der einen Kirche zu reden, und diese sei sichtbar. „Ich lese aber in der Schrift“, ruft Darby aus: „Ihr seid das Licht der Welt! Wozu nützt aber ein unsichtbares Licht? Eine Stadt, die auf dem Berge liegt, kann nicht verborgen sein: zu sagen, daß die wahre Kirche in die Lage gekommen sei, unsichtbar zu sein, heißt mit einem Male die Frage entscheiden und bekräftigen, daß die Kirche ihren ursprünglichen und wesentlichen Standpunkt verloren hat und nun in einem Zustande des Abfalls sich befindet, oder mit anderen Worten, daß sie die Absicht Gottes und die Einrichtung, welche sie von ihm empfangen hatte, verlassen hat. — Wenn sie unsichtbar geworden ist, hat sie aufgehört, der Absicht Gottes, in welcher sie gebildet war, zu entsprechen, sie ist abtrünnig.“ Dahin ist es aber mit der Kirche gekommen, weil sie, und zwar schon seit der Zeit der Apostel, die alleinige Souveränität des heiligen Geistes bei Seite und an deren Stelle menschliche Institutionen, Glaubensformeln und Satzungen gesetzt hat.

Und welche Stellung ist es denn nun weiter, welche die Gläubigen zu dieser gänzlich abgefallenen und verfallenen Kirche einzunehmen haben? Man sollte meinen, daß sie auf eine Aenderung und Besserung des traurigen Zustandes derselben hinarbeiten hätten. Allein daran zu denken, ist der Darbyismus weit entfernt. Der Zustand der bestehenden Kirchen und Kirchengemeinschaften ist ein dermaßen desperater, daß eine Hülfe gar nicht mehr zu erwarten ist. Die Welt und die Kirche, in welcher jene ihren Hauptsitz hat, liegt nun einmal im Argen, und sich mit der Kirche irgendwie zu befassen, wäre theils nutzlos, theils eine Anmaßung und ein Eingriff in Gottes Sache, theils sehr gefährlich für den Christen. „Handeln wir nicht wie ein Kind, das, nachdem es ein kostbares Gefäß zerbrochen hat, es versuchen würde, die Scherben zu sammeln und es wiederherzustellen!“ „Die Welt als die Kirche anzuerkennen oder sich anzumassen, die Kirche wiederherzurichten, sind zwei durch das Wort gleich verdammte und unberechtigte Dinge. Das Evangelium der Gnade hat an dem Gange dieser Welt nichts geändert. Dadurch, daß man diese Welt reformiren will, um daraus ein Reich Gottes zu machen, betrügt man die Welt. Es handelt sich nicht darum, sie zu bessern, sondern aus ihr auszugehen, gegen sie zu zeugen und

thätig zu sein, die Seelen durch die Predigt der ganzen Wahrheit daraus zu reißen.“

Aber wie, fragt es sich, ist es denn zugegangen, daß die Kirche ihr Lebensprincip, den heiligen Geist, eingebüßt hat, daß an die Stelle seines freien Waltens und Wirkens menschliche Einrichtungen und Satzungen getreten sind, und daß sie sich infolge dessen in einem so trost- und rettungslosen Zustande befindet? Das erhellt, so antwortet Darby, aus dem Verlauf des Handelns Gottes mit der Menschheit und aus dem Verhalten der Menschen zu demselben. Gottes Handeln mit der Menschheit hat nämlich seinen Verlauf genommen in mehreren Haushaltungen, Veranstaltungen Deconomieen, in der paradiesischen, in der vor der Fluth, hauptsächlich aber in der des Judenthums und des Christenthums. Und zwar stellt jede Haushaltung den Menschen unter eine Verantwortlichkeit, „jede Haushaltung hat, so zu sagen, eine besondere Niederlage, die ihr anvertraut ist und dazu dient, ihre Treue zu erproben.“ Aber diese Verantwortlichkeit, bei welcher Gott den Menschen nicht nach Gnade, sondern nach Gerechtigkeit behandelt, läßt jede Deconomie mit dem Fall des Menschen endigen. „So war Adam in dem Zustande der Unschuld verantwortlich: er fiel. Noah war verantwortlich in Bezug auf die Pflicht, sein Haus und seine Familie heilig zu verwalten: er fiel. Israel unter dem Geseze als Haushaltung angesehen fiel ebenfalls.“ Die Veranstaltung der Macht des heiligen Geistes, d. i. die Offenbarung des verherrlichten Christus im Gegensatz zur Welt, eine Offenbarung, welche durch den heiligen Geist geschieht, hat auch ihre Verantwortlichkeit, und auch hier ist das Resultat der Fall. Also es ist „allemaal der Fall unmittelbar dem Vorhandensein der Verantwortlichkeit gefolgt“. Daß insbesondere die neutestamentliche Deconomie völlig zertrümmert sei, sucht Darby aus der Schrift zu beweisen; insbesondere stützt er sich auf Röm. 11, 32: „So siehe doch die Güte und Strenge Gottes, gegen die Gefallenen die Strenge, gegen dich die Güte, wenn du bei der Güte verharrest, sonst wirst auch du ausgeschnitten werden.“ Nach dieser Stelle hänge offenbar auch die neutestamentliche Deconomie von dem Verharren bei der Güte ab. Nun aber ist, sagt Darby, die Christenheit factisch alles Mögliche, nur nicht ein Verharren bei der Güte, in die die Kirche gestellt wurde, und weil sie bei der Güte nicht verharret ist, darum steht ihr das Herausgeschnittenwerden, das Abthun bevor. Und zwar hat dieser Abfall der Kirche, wie I Joh. 2, 18 beweist, bereits zur Zeit

des Apostels Johannes begonnen; schon damals waren die letzten Tage, die letzten Zeiten angebrochen, auf welche II Tim. 3, 1—5. II Petr. 3, 3—4 hingewiesen wird.

Worin hat nun aber die Thatsache des jedesmaligen Falls nach dem Vorhandensein der Verantwortlichkeit ihren Grund? Derselbe liegt in dem Charakter der Veranstaltungen Gottes selber, weil dieselben dem Menschen seinerseits die Pflicht der Treue auferlegen, die er nie hält und nie halten kann. „Denn wenn schon Adam in seinem sündlosen Zustande nicht treu blieb, wie soll das der durch den Sündenfall unverbesserlich gewordenen menschlichen Natur möglich sein?“

Die Schuld des Falls trifft somit eigentlich nicht den Menschen, sie fällt im Grunde auf die Veranstaltungen und auf deren Urheber selber zurück. Es ist klar, daß demgemäß von einer Offenbarung aus Liebe zur ganzen Welt, die die ernstliche Absicht hätte, dieselbe zu retten, und die darum auch an die möglichen Bedingungen einer Errettung anknüpfte, eigentlich nicht die Rede sein kann. Ausdrücklich setzt auch Darby den Zweck Gottes bei seinen Veranstaltungen darein, daß er seine Vollkommenheit offenbaren wolle; zugleich soll der Gang der einzelnen Deconomien zur Belehrung und zur Förderung der Erkenntniß Gottes für die Gläubigen dienen.

Aber wo kommen diese her? Wie ist's bei dem totalen Verfall aller Kirchen möglich, daß es Gläubige giebt? Man muß, so lautet die Antwort, sehr genau unterscheiden die Verantwortlichkeit des Menschen in irgend welcher Haushaltung Gottes von der Errettung einzelner Seelen. „Adam's persönliche Rettung beruhte offenbar auf einem andern Grunde als auf seiner Verantwortlichkeit. Der Fehler Noah's in Bezug auf die Pflicht, sein Haus und seine Familie heilig zu verwalten, hat die persönliche Rettung desselben außer Frage gelassen. Mit einem Worte, wenn Gott, um seine Vollkommenheiten zu offenbaren, hier unterhandelt, indem er eine oder die andere Weise der Regierung annimmt, so sind doch diese Handlung und die Rettung der Personen während der Dauer dieser Regierungsweise zwei ganz und gar verschiedene Dinge.“

Es ist nur die Consequenz der dargelegten Ansicht Darby's von der Kirche als einer lediglich und unmittelbar durch das Wirken des heiligen Geistes zusammengehaltenen Gemeinschaft, daß er jedes geordnete geistliche Amt als willkürliches, verderbliches Menschenwerk ansieht. Denn zu einem wirklich gültigen Amte kann nur der

heilige Geist berufen, und den eben hat die Kirche nicht mehr. Wie erbittert Darby gegen das kirchliche Amt ist, zeigen z. B. folgende Worte: „Der Herr hat seine lieben Kinder nicht in Unwissenheit lassen wollen in dem Punkte, daß sie ausgesetzt seien, Wölfe in Schafskleidern zu empfangen oder Knechte, die um ein Stück Brod Theologie studiren und sogenannte Geistliche werden, oder auch solche, die mit guter Absicht sich ein Amt anmaßen, ohne himmlische Verurteilung.“ Biblisch begründet werden soll die Verwerfung des kirchlichen Amtes in folgender Weise: Die Briefe an Timotheus und Titus, die man als Anleitung für die Kirchen aller Zeiten anzusehen pflege, seien gar nicht an eine Kirche gerichtet. „Die Begleiter des Apostels waren in den Kirchen zurückgelassen oder zu ihnen gesandt mit dem Befehle, Älteste, Diakonen, Beamte einzusetzen, als die Kirchen schon bestanden, ein klarer Beweis dafür, daß der Apostel den Kirchen die Macht, ihre Beamten zu wählen, nicht übertragen konnte, mochten auch Kirchen, die er selbst gebildet hatte, schon bestehen.“ „Ein Apostel war unmittelbar als ein Baumeister gesandt, der von Christo beauftragt war, die Kirche zu bauen; sie waren von Christo autorisirt, Regeln in ihr einzurichten; in diesem Sinne sind sie nicht mehr da.“ Das Recht der Apostel aber und ihrer Begleiter für sich in Anspruch zu nehmen, dazu habe die Kirche im Worte Gottes keinerlei Weisung empfangen. Und zu sagen, das Amt sei um der Ordnung willen da, heiße nichts als in menschlicher Weise reden. „Eure Ordnung, die mit dem Willen der Menschen eingerichtet ist, wird bald als eine Unordnung vor dem Angesichte Gottes erscheinen.“ Vielmehr ist und bleibt die einzige Macht und Autorität in der Kirche Gottes der heilige Geist, der die Gaben austheilt, an wen er will, und dessen freies Wirken gegen I Thess. 5, 19. 20 durch ein geschlossenes Amt gehemmt und gebunden wird. Wohl aber ist zu reden von einem Dienste am Worte Gottes nach II Cor. 5, 19, wo nichts von einem Amte, sondern von einer *διακονία καταλλαγής* geschrieben steht; dieselbe besteht lediglich in der getreuen und gewissenhaften Anwendung der Gabe des heiligen Geistes nach I Petr. 4, 10. Sie ist nichts Officielles, sondern „etwas nur Religiöses und Göttliches“, wofür das betreffende Individuum nur Christo, dem Haupte des Leibes, Verantwortung schuldig ist. Außer der Gabe des heiligen Geistes besitzt jeder Gläubige noch eine besondere Gabe, die er zum Frommen der Gemeinde anwenden soll nach Röm. 10, 12. I Cor. 12.

Was weiter die Stellung betrifft, welche nach Darby die Ge-

meinde, die Kirche, zur Welt und zu den verschiedenen Lebensgebieten einzunehmen hat, und welche die Darbysten auch mehr oder weniger dazu einnehmen, so ist dieselbe begreiflicher Weise eine überaus schroffe. Daß das Reich Gottes die Welt sauerteigartig durchdringen, daß es sie reinigen und verklären solle, davon ist keine Rede. Wird doch das Gleichniß vom Sauerteige gar nicht vom Reiche Gottes, sondern vom Reiche Satans verstanden. Die Welt gilt nun einmal für verloren, und unter den Begriff Welt werden alle nicht specifisch christlichen und zwar darbystisch christlichen Bestrebungen und Interessen untergebracht. Wie Darby z. B. sich zum Staate, und zwar zum christlichen Staate, stellt, zeigen folgende Worte: „Gewöhnlich nimmt man gern an, die Regierungen seien von Gott eingesetzt: lebten wir in China oder in der Türkei, so wären wir ja auch genöthigt, uns den dortigen Häuptern des Reiches zu unterwerfen, und doch denke ich, daß Niemand sagen könnte, der türkische Sultan sei der Gesalbte des Herrn. Indessen haben die Könige von Preußen oder England kein größeres Recht auf diesen Titel. Denn das Christenthum hat die Heiden niemals in Besiz einer irdischen Macht gesetzt. Diese kommt von Nebukadnezar her, auf den Gott sie von den Juden übertrug.“ Auch mit der Kunst weiß Darby nichts Andres anzufangen, als daß er derselben ihre Stelle im Reiche Satans antweist: „Durch Musik, Zeichnung und viele andere Dinge leitet der Satan die Welt und die Herzen der Menschen für die Ewigkeit.“ Dieselbe feindselige Stellung nimmt er zu der Wissenschaft ein, und nun gar dieselbe in den Lebensproceß der Kirche zu bringen, sei vom höchsten Uebel; alle Häresieen verdanken ihren Ursprung den Köpfen der Gelehrten. Alle theologische Wissenschaft und deren Pflegestätten, die Universitäten, werden demgemäß verworfen; nur Sprachstudium, soweit es der Schrifterforschung dient, ist wünschenswerth, jedoch nicht nothwendig. In Bezug auf den Handel und die Industrie sagt Darby: „Die Handelsverbindung beherrscht Alles, und das Bedürfniß der Einheit wird überall bekannt gemacht. Dem Menschen wird auf eine erstaunenswerthe Weise Alles gelingen; dies Alles aber wird nur zur Verwirrung des menschlichen Willens und zu seiner Unterwerfung unter den Antichrist als letztes Haupt dienen.“

Das Gefühl der Unbehaglichkeit und Vereinsamung, welches der Darbyismus bei seinem starken Gegensatz gegen alles Bestehende hat, und der ungeheure Contrast, welchen er zwischen der Kirche, wie sie

wirklich ist und wie sie sein sollte, findet, macht es völlig erklärlich, daß er vornehmlich auf Hoffnung lebt, und daß die Eschatologie für ihn von einer überaus großen Bedeutung ist. Auf Erden führt der Christ ein Leben in der Wüste, erst nach der irdischen Wüstenreise wird die herrliche Darstellung desselben erscheinen, was die Gemeinde ihrem Wesen nach ist. Weil aber auf die eschatologische Hoffnung, den eigentlichen Schwerpunkt im Christenleben, ein so großer Nachdruck gelegt wird, darum wird es jedem Christen zur Pflicht gemacht, die Weissagungen vor allen Dingen gründlichst zu studiren. Dazu fordere die heilige Schrift auf, indem sie von dem heiligen Geiste sage, daß er in alle Wahrheit leite (Joh. 16, 13. 14); unter der Speise für die Vollkommenen (Hebr. 5, 14) oder unter den Dingen, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, (I Cor. 2, 9) sei nichts Andres als die Weissagung zu verstehen. Aus ihr soll die Kirche des Herrn ihren Trost entnehmen in den Tagen ihrer Pilgrimschaft durch die Sandwüste dieses Lebens. Aber die Erkenntniß der Geheimnisse Gottes gereiche dem Christen nicht bloß zum Troste, sie treibe ihn auch zur Heiligung an, denn „jeder, der Hoffnung hat zu ihm, reiniget sich, sowie Er rein ist (I Joh. 3, 3).“ „Die Seele, die ihr Bürgerrecht im Himmel hat (Philipp. 3, 20) und die nach der Verheißung Gottes einen neuen Himmel und eine neue Erde erwartet, wo die Gerechtigkeit wohnt, wird die mitten unter den irdischen Dingen hienieden kriechen und ihr Glück in dem sehen, was wie die Blume des Feldes verwelken wird?“ Um nun von den freilich ziemlich verworrenen eschatologischen Anschauungen Darbys ein Bild zu entwerfen, ist es nothwendig, sich seine ganze Geschichtsbetrachtung zu vergegenwärtigen. Mit allen Haushaltungen wird Jerusalem in die engste Verbindung gebracht; „die religiös-göttliche Geschichte der Welt ist eigentlich die Geschichte Jerusalems“. „Was Gott eigentlich allen Menschen verliehen hatte, das wurde in Folge der Verderbniß des ganzen Geschlechts das ausschließliche Erbtheil eines auserwählten Volkes, in dessen Mitte sowohl die Offenbarungen Gottes, als auch die einzigen politischen und moralischen Regeln, die Gott gutheißen konnte, eingeschlossen waren.“ „Wäre Israel treu geblieben, so hätte es das vollkommene Bild von dem dargeboten, was ein vom Schutz des Herrn beehrtes und unmittelbar von ihm regiertes Volk für ein Glück gewesen wäre.“ Alle alttestamentliche Prophetie wird nur auf das Volk Israel bezogen, von dessen Geschichte die der Kirche gänzlich geschieden wird. Aber die Juden wurden immer untreuer, so daß sie

zuletzt sogar ihr Vertrauen den Königen von Assyrien schenkten. Sie wurden verworfen, und die Herrschaft ward von Jerusalem auf die Heiden, auf Nebukadnezar übertragen; es beginnen damit die Zeiten der Heiden (Luc. 21, 24), Zeiten, in denen wir noch leben und die erst voll sein werden, wenn Christus zur Erfüllung der Israel gegebenen Verheißung, die hinausgeschoben, aber nicht aufgehoben werden kann, auf Zion zum Könige gesalbt kommen und zu Jerusalem regieren wird, nach Ez. 20, 40. Ps. 2, 6. Jer. 23, 6. Jes. 24, 23. Mit der Herrschaft war aber nicht die unmittelbare Verbindung mit Gott durch das Priesterthum und die Prophetie auf die Heiden übertragen, dies Vorrecht behielt Israel selbst während seiner Gefangenschaft bis dahin, wo es den Herrn der Herrlichkeit getödtet hatte, und die Stadt zerstört wurde. „Die Gunst, die Gott denen erthies, die nicht sein Volk waren, ging nicht so weit, daß er ihnen erlaubte, ihn ihren Gott zu nennen, diesen kostbaren Vorzug besitzt jetzt die Gemeinde des Herrn allein. Und ungeachtet ihres äußerlichen Bekenntnisses sind die Nationen, die in ihren Charten oder Verfassungen obenan stellen, daß die christliche Religion die des Staats sei, vor dem Herrn nichtsdestoweniger Heiden.“ Ja, Gott wird so sehr außer aller Verbindung mit der Welt gedacht, daß er dieselbe gar nicht mehr regieren soll: „er hat alle Regierung den Nationen übergeben“, wie dies in der Schrift vorhergesagt sei, z. B. Hof. 5, 15: Ich werde zurückgehen zu meinem Orte, bis sie hüßen und mein Angesicht suchen; ferner Jes. 18, 4. Ps. 78, 65. Jes. 26, 21. „Seit der Erscheinung des goldenen Hauptes auf der Weltbühne gab es keine einzige Ordnung der Dinge mehr, die Gott als eine ihm angehörende, gesetzliche anerkennen konnte“; zumal als Juden und Heiden sich nicht geneigt zeigten, den vom Vater gesandten Sohn als König anzuerkennen, „als Gesetz und Macht sich vereinigten, ihn zu tödten, trennte sich Gott gänzlich von den Regierungen der Erde, wie sie damals waren und wie sie jetzt noch sind.“ „Indem Jesus erklärte, er werde nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken, zeigte er damit an, daß er fürderhin jeden Genuß der Gemeinschaft mit der Erde vermeiden werde, bis das Reich Gottes gekommen ist; er ward den irdischen Regierungen gegenüber ein Nasiräer, Abgesonderter (cf. IV Mos. 6, 3. Am. 2, 11. 12), und damit mußten jene nothwendig in die Hand Satans fallen.“ In dieser Zeit des Nasiräerthums Jesu ist Israel zerstreut und die Weissagung in seiner Mitte verstummt, der von den Propheten vor-

hergesagte und in Jesu gekommene Segen für Israel ist auf eine andere Zeit aufbehalten. Noch ehe nämlich „die Zeit der Heiden“ zu Ende geht, werden die Juden, zunächst noch im Unglauben verharrend, ins Land ihrer Väter zurückkehren und Stadt und Tempel wieder aufbauen nach Ez. 37, 12. Jes. 27, 6. cf. Zach. 12 und 14. Joel 2 und Dan. 8, 19 sei der Tempel ausdrücklich genannt; das in letzterer Stelle erwähnte Ende des Zornes Gottes gegen Jerusalem sei nichts Andres als die Erfüllung der V Mose 30, 1—10 gegebenen Verheißung, und der Augenblick, wo dasselbe rufen wird: Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn (Matth. 28, 39). Sobald aber Jerusalem wieder zu Gnaden angenommen ist, wird das vierte Reich der Heiden, das römische, welchem der Reihe nach das assyrische, das persische und das griechische vorausgegangen sind und welches jetzt noch besteht, zerstört werden; nach Dan. 2 und 7 und Off. 13 werden dasselbe zehn Könige unter sich theilen. Was aber Jerusalem sein wird, nachdem Jesus sie wieder angenommen hat, zeigt das Hohelied, Jes. 60. Ez. 16, 62. 63. Jes. 2, 1—5. 10, 33—12, 6. 49, 7—23. Jer. 3, 14—18. 23, 1—8. 30, 8—21. Micha 4, 1—14. 7, 7—17. Zeph. 3, 14—20. Zach. 1—14.

Neben der Geschichte des zerstreuten Israel und des letzten Weltreichs verläuft die Geschichte des himmlischen Volkes Gottes. Nachdem nämlich das irdische Volk Gottes, Israel, seinen König verworfen hatte, bildete sich Gott ein neues, himmlisches Volk (Tit. 2, 14. Eph. 2, 10. I Petr. 2, 9. 10), von welchem die alttestamentliche Oeconomie noch so gut wie nichts geoffenbart hat; vielmehr ist es vornehmlich der Apostel Paulus, durch dessen Predigt und Schriften „das von Ewigkeit her in Gott verborgene Geheimniß“ enthüllt worden ist. „Wie unweise ist es daher, in den Propheten und in den Weissagungen der Psalmen Grundsätze und Verheißungen für die Kirche zu suchen!“ Das Wesen und die Bestimmung jenes neuen Volkes, der Kirche, sind himmlischer Natur, während die Glückseligkeit des wieder angenommenen Israel immer nur eine irdische sein wird. Das Haupt und der Bräutigam jenes himmlischen Volkes Gottes ist der verherrlichte Jesus zur Rechten Gottes, „nirgends aber steht in der Schrift, daß er der König der Kirche sei, wie er der König zu Zion sein wird“. Die Kirche wird nicht von ihm regiert, vielmehr ist sie Theilhaberin an seiner Regierung und an seinem Königthume. „Während Israel einst wieder in Jerusalem wohnen und in dem Lande seiner Väter sich in der Heimath finden wird, hat die Kirche auf Erden

keine bleibende Stadt, ihr Vaterland ist der Himmel. Daher das Wort der Offenbarung: der Geist und die Braut sprechen: Komm“. „Je mehr wir in der Zeit vorrücken, desto mehr naht die Danielische letzte, die siebenzigste Woche, die sieben schauerlichen Jahre der Finsterniß, der Empörung und der Zornsluthen des Allmächtigen, desto näher ist aber auch der Augenblick der Vereinigung der Braut mit dem Bräutigam, ein Ereigniß, welches noch vor Anbruch jener schrecklichen letzten Woche eintritt.“ Nach dieser Vereinigung ist die Zeit der Gnade, die Zwischenzeit der Unterbrechung abgelaufen, und es wird von Gott die Regierung Israels und der Erde wieder aufgenommen. Uebrigens steht jetzt die Vereinigung der Kirche mit ihrem Bräutigam in der Luft, von welcher die Welt aber nichts sehen wird, nahe bevor. „Ja, der Bräutigam ist nahe, und wir, wir armen Verbannten auf einer feindseligen Erde, sollten wir uns nicht vereinen, um uns auf unsre Abreise vorzubereiten?“ Die Hinzunahme der Braut in den Himmel geschieht durch die erste Auferstehung; die zweite allgemeine Auferstehung zum Gericht, dessen die Kirche enthoben ist, erfolgt erst später. Während der schrecklichen Ereignisse der siebenten Woche auf Erden ist die Braut im Himmel verborgen und bereitet sich zum Hochzeitsmahle, welches unmittelbar vor dem Erscheinen Christi in Herrlichkeit stattfindet. Es ist also ein allgemeiner Irrthum, daß Christus erst dann die Gläubigen hinwegnehmen werde; dies soll hervorgehen aus Col. 3, 4. Matth. 24. Luc. 12, 36. Off. 19, 7. 11.

Jene furchtbaren Ereignisse, die während der Verborgenheit der Gemeinde im Himmel auf Erden stattfinden, sind folgende: Das römische Reich steht wieder da, und zwar unter der Form von 10 Reichen nach Off. 13 und 17. Neben diesem von seiner tödtlichen Wunde geheilten, wiederhergestellten vierten Reiche haben dann die Juden wieder eine Existenz als Volk unter einem Haupte; sie haben Tempel und Stadt wiederhergestellt nach Zach. 14, 2. II Theff. 2, 4. Aber noch verharren sie im Unglauben; nur ein kleiner Rest Getreuer wird der allgemeinen Empörung entgegenstehen, die einer zum Gericht reifen Welt predigen werden. „Aber die Uebrigen der Menschen bekehrten sich nicht ... und die Menschen lästerten Gott (Off. 9, 20. 16, 21).“ Jetzt erscheint der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens (II Theff. 2), den die Offenbarung (13, 11) mit dem andern, aus der Erde aufsteigenden Thiere meint, „welches zwei Hörner gleich einem Lamm hatte und redete wie ein Drache“. Wie Gott seinen Sohn Jesum verherrlicht hat, so wird Satan einen Menschen seiner

Wahl verherrlichen; er wird ihn mit all' seiner Macht bekleiden und mit allen Gaben und Reizen schmücken, damit die Welt, von Bewunderung ergriffen, ihm und in ihm dem Satan Lob und Ehre erweise. Die Herrschaft dieses im Fleisch geoffenbarten Satan wird in unsrer Zeit vorbereitet „durch das Papstthum, den Namen=Protestantismus, die muhamedanische Lehre und das Heidenthum, durch die Lehren des Rationalismus, und des Unglaubens, den Geist der Anarchie und des Radicalismus, durch den Luxus, den Geiz, die Vergnügungssucht, die zu befriedigen die Industrie sich unaufhörlich erschöpft, 2c.“ Im Tempel zu Jerusalem wird „das Meisterstück des Satans“ seinen Thron, den Greuel der Verwüstung aufschlagen (II Theff. 2, 4. Matth. 24, 15. Dan. 8, 10 — 12. 9, 27), und seine Herrschaft wird durch unerhörte Grausamkeit bezeichnet sein; er wird den Ueberrest der Heiligen zu Grunde richten (Dan. 8, 24. 11, 33. 35) und die zwei Zeugen tödten, die in der heiligen Stadt weissagen (Off. 11, 3 — 7). In den Psalmen hat der heilige Geist zum Voraus die Seufzer der noch Redlichen in Israel verzeichnet, so Ps. 5. 7. 10. 12. 14. 28. 35 — 39. 42 — 44. 60 — 61. 70 — 71. 73 u. a. Für die wenigen übrig bleibenden Auserwählten, die „nicht enthauptet werden um des Zeugnisses Jesu willen,“ ist dies eine Zeit der Flucht und des schweigenden Duldens nach Matth. 24, 15 ff. und Off. 12, wo sie unter dem Bilde des vor dem Drachen in die Wüste fliehenden Weibes dargestellt werden. Trotz der Seufzer und Gebete der kleinen Heerde ist die Plage Jerusalems unheilbar, der Erlöser allein wird abwenden von Jakob die Uebertretungen (Röm. 11, 26. Ps. 14, 7), und damit man sich nach seiner Zukunft sehne, sendet Gott in Jerusalem eine solche Trübsal, wie noch nie gewesen ist seit Erschaffung der Welt (Matth. 24, 21. Jer. 30, 4 — 7. Dan. 12, 1). Werkzeuge dieser letzten Züchtigung sind die Heiden, die sich in Masse gegen die Stadt versammeln (Jes. 29, 2 — 6. Joel 2, 1 ff.). Jerusalem wird eingenommen und die Hälfte des Volkes in Gefangenschaft geführt (Zach. 14, 2). Auf Bitten des Ueberbleibfels „eifert nun Jehova für sein Land und schont seines Volks (Joel 2, 17. 18), er vergilt seinen Feinden (Jes. 66), und sogleich wird die Befreiung Israels hervorsprossen.“ Die Ankunft des Herrn im Augenblick der höchsten Noth Jerusalems ist geweissagt Ps. 76, 8 — 9. 78, 65. Jes. 30, 27 — 33. 31, 4 — 5. 35, 4. 42, 13. 66, 15 — 16. Habak. 3, 13. Christus offenbart sich mit seiner Kirche in Majestät auf den Wolken, umgeben von Myriaden von Engeln, Israel befehrt sich, die ganze

Schöpfung wird verherrlicht, das tausendjährige Reich bricht an, in welchem Christus als König der Gerechtigkeit sammt den Seinen über Juden und Heiden regiert. Am Ende des tausendjährigen Reiches erfolgt die zweite, allgemeine Auferstehung und das jüngste Gericht.

Dies sind die Grundzüge des eschatologischen Bildes, welches Darby mit großer Zuversicht auf die Richtigkeit desselben entwirft.—

Wir gehen zu den Darbystischen Anschauungen von der Aneignung des Heils und vom Heilsproceß im einzelnen Menschen über.

Was zunächst die Wiedergeburt anlangt, so wird die Ansicht als der Schrift zuwiderlaufend und dem innern Leben des Christen gefährlich hingestellt, als werde durch dieselbe eine Aenderung der alten Natur hervorgebracht. Dieselbe sei nach dem Zeugniß der ganzen Schrift, wie I Mos. 6, 5. Ps. 14, 2. 3. Jes. 1, 5. 6. Jer. 17, 9. Jes. 40, 6. 7. Ev. Joh. 2, 24. 25. 3, 6. Röm. 8, 7. 8. Eph. 2, 12. so total verderbt, daß an eine Besserung derselben gar nicht zu denken sei: vielmehr sei sie dem Verderben verfallen. „Das Evangelium sucht nicht einen neuen Lappen auf das alte Kleid zu setzen, sondern ein gänzlich neues Kleid darzureichen.“ „Natur ist Natur und bleibt bis am's Ende Natur.“ Nach Gal. 5, 24 u. a. St. haben die, die Christi sind, das Fleisch sammt den Leidenschaften und Lüsten getödtet, „es hat keine Existenz vor Gott“, „er giebt uns das köstliche Vorrecht, es als todt anzusehen und zu behandeln“. „Nicht eine Aenderung der Natur ist die Wiedergeburt, sondern die Bildung eines neuen Menschen, welcher, völlig von jener unterschieden, seine eigenen Gewohnheiten, Wünsche, Zwecke, Gefühle und Bedürfnisse hat, und diese sind geistlich, himmlisch, göttlich.“

Das Werkzeug, dessen der heilige Geist sich bedient, um das neue Leben im Menschen hervorzurufen, ist das Wort Gottes, und zwar dieses ausschließlich. Wenn nämlich der Herr Ev. Joh. 3 als Bedingung des Eintritts in's Reich Gottes die Geburt aus Wasser und Geist nennt, so sei unter dem Wasser das Wort zu verstehen. Diese Auslegung sei darum nothwendig, weil an anderen Stellen wie I Petr. 1, 23. Jak. 1, 18 nur das Wort als die wiedergebärende Macht dargestellt sei! Dieselbe Bedeutung habe das Wasser auch Eph. 5, 26. Ev. Joh. 13, 10. 15, 3. Tit. 3, 5—7. Es wird damit irgend welche Beziehung der Taufe zur Wiedergeburt beseitigt. „Der Mensch hat einfach nur dem Zeugniß zu glauben, welches Gott über seinen Sohn gezeugt hat (I Joh. 5,

9. 10), und er wird wiedergeboren.“ Dieser Glaube ist zwar einerseits völlig Gottes Werk, aber andererseits ist der Mensch verantwortlich dafür, ob er glaubt oder nicht: eine absolute, die menschliche Freiheit aufhebende Prädestination wird abgelehnt. „Viele antworten auf die Forderung zu glauben: ich kann nicht glauben, wenn Gott mir nicht die Kraft dazu giebt, auch werde ich die Kraft dazu nicht erhalten, wenn ich nicht einer der Auserwählten bin. Das ist eine einseitige Theologie.“ Jeder Versuch, die beiden Antithesen des göttlichen Gnadenwirkens und der menschlichen Freiheit zu vereinbaren, wird zurückgewiesen. „Der Mensch ist nicht berufen, Systeme zu bilden, sondern einem einfachen Zeugniß zu glauben und durch dasselbe errettet zu werden.“ Eigenthümlich muß sich weiter auch von der Voraussetzung der Unverbesserlichkeit der menschlichen Natur aus die Anschauung von der Heiligung gestalten. Sie kann nicht ein fortgehender sittlicher Proceß sein, durch welchen die gesammte Persönlichkeit nach Geist, Seele und Leib erneuert, geheiligt und dem Ziele, in's Bild Christi hinein erklärt zu werden, entgegengeführt wird, vielmehr wird sie als ein augenblickliches, sofort fertiges Werk Gottes gedacht, sie ist ein und dasselbe mit der Rechtfertigung. Als Hauptstelle für diese Auffassung wird I Cor. 1, 30 geltend gemacht: „Aus ihm aber seid ihr in Christo Jesu, der uns Weisheit von Gott und Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung geworden ist.“ Mit Recht wird hier die Aufführung der Erlösung an letzter Stelle daraus erklärt, daß der Apostel die endliche Erlösung des Leibes von der Macht der Sterblichkeit mit einschließe. Nun aber wird in folgender Weise weiter argumentirt: Weil Erlösung und Heiligung hier in einer Reihe genannt werden, und weil die endliche Erlösung in einem Augenblick, „in einem Nu“, vor sich gehen wird nach I Thess. 4, 16. 17. I Cor. 15, 51. 23), darum muß auch die Heiligung etwas Augenblickliches sein! Ferner weise das Perfectum *ἡγιασμένοι* Act. 26, 18 auf etwas Abgeschlossenes hin, es bedeute eben „die Geheiligten“, und nicht die, die erst geheiligt werden. Indessen wird eingeräumt, daß es auch Stellen gebe, welche die Heiligung als fortschreitend hinstellen, wie I Thess. 5, 23: Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch vollkommen u. s. w. „Die Thessalonicher hatten zwar eine vollkommene Heiligung in Christo, aber der praktische Genuß und die Verwirklichung derselben war bloß zum Theil erfüllt: daher jener Wunsch des Apostels“; ebenso Ev. Joh. 17, 17: Heilige sie in deiner Wahrheit, und Hebr. 12, 14: Stre-

bet dem Frieden nach mit Allen und der Heiligung u. s. w. Auch hier wird kein Versuch gemacht, beide Arten von Schriftstellen miteinander zu vereinbaren, und mit sichtbarer Vorliebe wird die erstere betont. Es wird so die sittliche Arbeit, der sittliche Kampf, in denen die Aufgabe des Christenlebens besteht, bei Seite gesetzt, die Heiligung ist mehr ein quietistisches Genießen als ein energisches Streben und Handeln aus dem Princip des Glaubens heraus. „Ach, welch' ein süßer Trost ist es für den, der auf dem Pfade der persönlichen Heiligung umhergestolpert ist, wenn er nach jahrelangem Kampfe gerade das, wonach er so sehnlich verlangte, in Christo in völliger Bereitschaft für sich findet, sogar eine vollkommene Heiligung, die durch den Glauben genossen wird“.

Wir sahen oben, wie nach Darbyistischer Vorstellung das Heil lediglich durch das Wort dem Menschen angeeignet, und wie damit insbesondere der Taufe die Bedeutung eines Gnadenmittels abgesprochen wird. Die Taufpraxis ist daher auch bei den Darbyisten eine sehr freie; viele Kinder empfangen die Taufe gar nicht, denn sie ist zur Seligkeit nicht nothwendig. Doch ist ihre Vollziehung als Act des Gehorsams gegen Christi Anordnung vorzuziehen. Verrichten kann die Taufhandlung jeder Bruder, und zwar geschieht es am besten in einem spätern Alter, etwa im dreizehnten oder vierzehnten Jahre, weil da erst der Glaube, die nothwendige Bedingung der Taufe, vorauszusetzen ist.

Folgerichtig wird auch das Abendmahl, so hoch dasselbe auch andererseits gestellt wird, seines sacramentalen, unmittelbar heilwirkenden Charakters entkleidet. „Betrachte ich diese Feier als ein Mittel, wodurch ich in größere Nähe zu Gott gebracht werde, oder wodurch ich die Vergebung meiner Sünden oder eine größere Sicherheit meiner Annahme erlange, so ist es unmöglich, daß ich sie auf die rechte Weise begehen kann.“ Während also im Abendmahl nichts Besonderes empfangen wird, so hat es doch für den Christen und besonders für „die Versammlung“ eine hohe Bedeutung. Es ist nämlich erstens ein Fest der Danksagung und des Lobes für schon empfangene Gabe. Dazu hat es der Herr selber dadurch gemacht, daß er bei der Einsetzung dankte. „Sorge, Betrübniß, Bitte, jeder Gedanke an sich selber (!) gehört nicht an den Tisch des Herrn: wenn wir uns mit unsrer Sünde beschäftigen, so werden wir unglücklich und elend sein; wir müssen nicht Traurigkeit in die Gegenwart Gottes mitbringen. Die Versammlung soll sich von Herzen in der Liebe dessen freuen, der sie um sich versammelt hat; denn Brod und Wein

sind Symbole des Leibes und Blutes des Lammes, die uns laut verkündigen, daß alle unsre Sünden getilgt sind.“ Eben darum, weil ja Sorge und jeder Gedanke an sich selber nicht an den Tisch des Herrn gehört, ist auch eine besondere Vorbereitung für die Abendmahlsfeier, die Beichte, unnöthig und von Uebel. „Die Aneignung des vollendeten Werkes des Lammes im Glauben macht uns vollkommen fähig und würdig, vor Gott zu erscheinen“. Es erhellt, daß die Bedeutung des Abendmahls über diejenige einer dankbaren Erinnerung an das Leiden und Sterben des Herrn nicht hinauskommt. Zweitens ist dasselbe aber auch die Darstellung der Einheit des Leibes Christi, der Versammlung, nach I Cor. 10, 17. Bedingung der Theilnahme ist einzig und allein der Glaube an das Versöhnungswerk Christi und ein damit übereinstimmender Wandel. Wo nach diesem Grundsatz das Abendmahl gefeiert wird, ist es Pflicht, sich an der Feier zu betheiligen. Dagegen geht der wahre Charakter der Feier verloren und es ist Sektirei vorhanden, wo entweder legerische Lehren über Person und Werk Christi herrschen, oder wo Unbefehrte mit Befehrten zu Tische kommen, oder auch wo die Theilnahme zur Anerkennung eingeführter Statuten oder Grundsätze verpflichtet.

Was die Zeit der Feier betrifft, so begehen die Darbysten die letztere jeden Sonntag, wozu Act. 20, 7 verpflichtet soll.

Nach seiner Stellung im Ganzen des gottesdienstlichen Zusammenseins der Versammlung wird das Abendmahl als der Höhepunkt darin hingestellt, und zwar soll demselben die erste Stelle darum gebühren, weil es „das Werk des Herrn verkündige und vergegenwärtige“. Es wird beklagt, daß für Viele die Predigt die Hauptsache sei, von Darbystischem Standpunkte aus mit Unrecht, da ja mindestens ebenso gut wie ein bloßes Erinnerungsmahl, zu welchem das Abendmahl herabgedrückt wird, das lebendige Wort das Werk des Herrn verkündigen und vergegenwärtigen kann. Bemerkenswerth ist es übrigens, daß Brod und Wein, ohne daß die Einsetzungsworte dabei gesprochen werden, ausgetheilt oder vielmehr genommen werden. „Ohne Wort stellt es uns die kostbarsten und herrlichsten Wahrheiten vor unsre Seele.“ Dies freilich consequent: denn soll das Abendmahl bloß „das Werk des Herrn verkündigen und vergegenwärtigen“, so werden jene Worte, die dem Abendmahle den sacramentalen Charakter verleihen, überflüssig.

Nächst der Feier des Abendmahls soll jedoch auch „der

Wirksamkeit des heiligen Geistes zur Erbauung und Belehrung ein völliger und unumschränkter Raum gelassen werden“. Aber nur soll nicht „irgend ein Mensch den Vorsitz führen“, dem heiligen Geist allein komme es zu, die Versammlung zu regieren. Der Verlauf des gottesdienstlichen Zusammenseins, wie derselbe sich bei der Versammlung in Elberfeld findet, ist folgender: In einem einfachen Saale, der alles dessen entbehrt, was an eine Kirche nicht bloß nach katholischen, sondern auch nach evangelischen Begriffen erinnern könnte, versammelt sich die Gemeinde; alles Feierliche und Künstlerische fehlt der ganzen Haltung des Gottesdienstes; eine Ausnahme machen bloß die schön gesungenen vierstimmigen Lieder, deren auffallend viele angestimmt werden. Sind sie doch in ihrer meist stark subjectiven und zum Theil süßlichen Haltung und mit ihren weichen, fast melancholischen Melodien ganz besonders geeignet, das fromme Gefühl, welches in der Darbystischen Religiosität so stark hervortritt, zu nähren und zu befriedigen; zugleich wird so die Armuth und Leere der ganzen Feier ein wenig verdeckt und ausgefüllt. Beim Abendmahl, welches in die Mitte des Ganzen fällt, bleiben die Theilnehmenden sitzen, unter tiefem Stillschweigen werden Brot und Wein die Reihen entlang gereicht und genossen. Nicht zur Gemeinde Gehörige bittet man, sich während der Feier bei Seite zu setzen. Der erkenntnißmäßigen Seite der Erbauung dient ein Schriftabschnitt, welchen irgend ein Glied der Versammlung vorliest; daran knüpft sich von Seiten verschiedener, jedoch nur männlicher Mitglieder der Versuch einer praktischen Auslegung des verlesenen Textes und freies Gebet; dies Alles geschieht nicht in fortlaufendem Zusammenhange, sondern zwischen den einzelnen Theilen des Ganzen werden längere, für den Fremden fast peinliche Pausen gemacht, welche, wie es nach der Haltung der Versammlung scheint, völlige Sammlung und stilles Genießen der Seele bezwecken. Das Gebet des Herrn ist vom Gottesdienste grundsätzlich ausgeschlossen, weil die Brüder des „Vergieb uns unsre Schuld“ wegen über dasselbe hinaus zu sein meinen.

Die Kirchengzucht, welche wie bei allen Sekten ähnlichen Charakters mit Strenge gehandhabt wird, üben die Darbysten nach der Vorschrift Matth. 18, 15 — 17.

Wir versuchen nunmehr, über die dargelegten Anschauungen und Bestrebungen des Darbyismus ein Urtheil zu gewinnen und die eigentlichen Principien desselben ausfindig zu machen.

Wir haben den Plymouthbrüdern den Namen Sekte gegeben,

und in der That, wenn das Wesen der Sekte im Allgemeinen darin besteht, daß einzelne Glieder der Kirche, mit irgend welchen vermeintlichen oder auch wirklichen Schäden und Mißständen in der Kirche unzufrieden, sich von ihr lossagen, um in eigner Gemeinschaft das in jener Vermißte darzustellen, so trägt der Darbyismus den Sektencharakter sehr deutlich an der Stirn, da ja sein Gegensatz gegen alles bestehende Kirchenthum der äußerste und heftigste ist. Bemerkenswerth und unter allen ähnlichen Sektenbildungen den Darbyisten eigenthümlich ist es, daß sie nicht eine kirchliche Umbildung oder Neubildung erstreben, und daß sie selbst gar nicht eine Kirche im Sinne eines irgendwie organisirten Instituts sein wollen; vielmehr soll es, wie wir sahen, weder, und zwar schon seit der Zeit der Apostel, eine Kirche mehr geben, noch handle es sich um eine Wiederherstellung derselben. Nach der Zertrümmerung der letzten Deconomie kommt es vielmehr nur noch auf die Errettung einzelner Seelen an, die in eine ganz freie, durch keinerlei kirchliche Satzung und Ordnung gebundene Gemeinschaft zu treten haben.

Fragen wir nach dem letzten Grunde des tiefen Gegensatzes des Darbyismus gegen die Kirche, so scheint uns derselbe in dem einseitigsten Idealismus zu liegen, dem alles Verständniß für die Art und Weise abgeht, in welcher die göttlichen Gedanken und Absichten in der Welt und in der Geschichte der Menschheit sich realisiren, und in welcher insbesondere das christliche Princip zur Erscheinung kommt. Wenn man auf Grund der Schriftstellen, welche die Kirche als die reine, unbefleckte Braut Christi, als den Leib Christi, als Tempel des heiligen Geistes bezeichnen und damit die Idee der Kirche hinstellen, a priori ein Bild entwirft und mit dem Maßstabe des biblischen Ideals dann die Kirche der Wirklichkeit mißt, so muß natürlich diese hinter dem Urbilde zurückbleiben. Anstatt daß man nun aber weiter darnach früge, woher doch diese Incongruenz zwischen Wirklichkeit und Idee komme, und ob dieselbe nicht etwa etwas relativ Nothwendiges sei, wird ohne Weiteres über die bestehenden Kirchen der Stab gebrochen. Der Darbyismus will sich nicht zu der Anerkennung der Thatfache verstehen, daß, den Sohn Gottes ausgenommen, der die absolute, reine Darstellung der göttlichen Gedanken und des göttlichen Willens in Person ist, auf Erden und unter Menschen, wie sie nun einmal seit dem Falle und durch denselben sind, eine adäquate Verwirklichung der Gottesgedanken und des Gotteswillens etwas Unmögliches ist. Wie der einzelne Christ,

so ist auch die Kirche nicht etwas Fertiges, sondern etwas Werden-
des, sie ist *ecclesia militans* auch in dem Sinne, daß sie fortwäh-
rend auf Irrthum, Mangel und Sünde im eignen Schooße stößt
und dieselben zu bekämpfen hat. Wie Darby selbst zugesteht, ist Ab-
fall schon in den apostolischen Gemeinden vorhanden gewesen, aber
anstatt durch die Thatsache, daß selbst damals, wo der Strom des
Geistes noch so mächtig fluthete, die Kirche keine vollkommene war,
sich belehren zu lassen, verzweifelt er an der Möglichkeit einer Kirche
überhaupt. Wie er daher auch die Vermittelung abweist, welche die
Reformatoren in der Unterscheidung einer *ecclesia visibilis* und
invisibilis, einer Kirche im weiteren und engeren Sinne suchten, dar-
auf ist bereits hingewiesen worden. Indem er aber von der wahren
Kirche verlangt, daß sie sichtbar sei, fällt er unwillkürlich in den
Kirchenbegriff des Katholicismus zurück, gegen welchen die Refor-
matoren jenen Unterschied statuirten und nach welchem ebenfalls nur
von einer sichtbaren Kirche zu reden ist. Aber freilich kommen beide
zu dieser Verührung im Kirchenbegriff von entgegengesetzten Seiten
aus: während für den Darbyismus die wahre Kirche die adäquate
Erscheinung der Idee der Kirche ist, legt der Katholicismus der
erscheinenden Kirche ohne Weiteres die Prädicate der idealen Kirche
bei. Bekanntlich wird unsre Unterscheidung zwischen biblischem Ideal
und geschichtlicher Wirklichkeit durch die heilige Schrift selbst bestätigt.
Von seinen Jüngern sagt der Herr: „Ihr seid jetzt rein um des
Wortes willen, das ich zu euch geredet habe.“ Hätte dies Wort in
absoluter Weise von ihnen gegolten, wie hätte bald darauf Petrus
den Herrn verleugnen und alle Jünger bei seiner Gefangennahme
ihm treulos werden können? Wenn Paulus die Christen Heilige
nennt, so kann er das, weil sie von der Welt ausgesondert sind und
weil sie durch den Glauben principiell auch den Trieb der Heiligung
in sich tragen, aber er will mit jener Bezeichnung seine Leser nicht
für sündlose Leute erklären. Wenn Johannes sagt: „Wer aus Gott
geboren ist, der thut nicht Sünde“, so weiß er andrerseits recht wohl,
daß auch der gefördertste Christ noch alle Tage sündigt, und gewiß
hat auch ein Johannes selber alle Tage um die Vergebung seiner
Sünde gebetet; sagt doch derselbe Johannes, und zwar im Hinblick
auf die im Lichte Wandelnden: „So wir sagen, wir haben keine
Sünde, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns.“

Die Unfähigkeit des Darbyismus, das Reich Gottes als Ge-
schichte, die Kirche als eine in relativ nothwendiger Weise an man-

nigfachen Mängeln und Gebrechen leidende Gemeinschaft anzusehen, stellt aber weiter die ganze Offenbarung, ja deren Urheber selber in ein sehr bedenkliches Licht. Wenn nämlich alle Haushaltungen, in denen Gott sein Handeln an der Menschheit offenbart, mit gänzlichem Fall und Verfall endigen sollen, ja deswegen endigen müssen, weil jede derselben den Menschen unter die Verantwortung, unter die Gerechtigkeit stellt, und weil der in Folge des Falls unverbesserliche Mensch nicht treu bleiben kann, so fällt schließlich die Schuld des jedesmaligen traurigen Endes auf Gott selber zurück. Das innerste Motiv der Offenbarung ist dann nicht mehr die Liebe, der es mit der Rettung wo möglich aller Menschen voller Ernst ist, und die darum ihre Erlösungsarbeit an erfüllbare Bedingungen im Menschen anknüpft. Ausdrücklich sagt ja Darby, der Zweck der Offenbarungen Gottes sei einerseits die Darstellung seiner Vollkommenheiten, andererseits die Belehrung der Gläubigen betreffs seiner Strafgerichte. Offenbar ist die Konsequenz dieser Anschauung eine Prädestination in der allerschroffsten Form. Wenn aber Darby doch wieder den Einzelnen für sein Verhalten verantwortlich sein läßt und eine unbedingte Prädestination ablehnt, so ist dies einer von den zahlreichen Widersprüchen, die sich in seinem System bergen, und die sich überall einstellen müssen, wo man eine wissenschaftliche Erfassung des Christenthums verachtet und grundsätzlich abweist.

Mit dem einseitigen Idealismus, welcher dem Kirchenbegriffe des Darbyismus zu Grunde liegt, hängt aber ein anderer schwerer und folgenreicher Irrthum auf's engste zusammen. Wie mit der Kirche der Wirklichkeit, so weiß derselbe auch mit der ganzen Welt der Wirklichkeit, mit der Natur und mit den verschiedenen Gebieten des natürlichen Lebens, mit Staat, Wissenschaft, Kunst, nichts anzufangen: jener bodenlose Idealismus treibt zu einer dualistischen Welt- und Lebensanschauung. Damit wird aber im Grunde das ganze Gebiet des Sittlichen aufgegeben, da ja das Sittliche in nichts Anderem besteht, als in der Bearbeitung, Veredelung und Verklärung der Natur durch den Geist, des Weltlichen durch das Göttliche. Daß unser Glaube der Sieg ist, der die Welt überwindet, auch in diesem Sinne, dafür fehlt dem Darbyismus jedes Verständniß. Der Irrthum beruht aber darin, daß, was nicht von Hause aus specifisch christlich ist, als unverbesserlich und dem Verderben geweiht angesehen wird. Natur und Welt werden ohne Weiteres mit dem, was die Schrift Fleisch nennt, identificirt. Das

Fleisch, sofern die Schrift darunter den Sitz und das Organ der Sünde, ja das Princip der Sünde selber versteht, ist ja nicht verbesserlich, es soll getödtet, gekreuzigt werden, aber wenn der Darbyst sagt: „Natur ist Natur und bleibt Natur“, so ist das grundfalsch. Natur ist zwar Natur, aber sie soll es nicht bleiben, sondern sie soll durch den Geist geheiligt, von demselben durchdrungen und verklärt werden, wie ja die große Natur, die ganze Schöpfung, der einst auch erneuert werden soll. Jener Dualismus, welcher das „Alles ist euer“ sich nimmer anzueignen vermag, wird aber vom Darbyismus sogar in das Leben des einzelnen Christen hineingetragen. Soll doch der alte Mensch im Wiedergeborenen fort und fort bleiben, wie er ist, so daß, nachdem der neue Mensch gebildet worden ist, zwei verschiedene Personen mit völlig verschiedenen Gedanken, Gefühlen und Willensrichtungen in demselben Individuum leben. Die ganze Unhaltbarkeit und das Unpsychologische dieser Vorstellung zeigt sich, wenn man bedenkt, wie die Folge eines solchen doppelten Personlebens eine beständige Disharmonie im Herzen sein müßte, die den Frieden Gottes nie aufkommen lassen könnte, und wenn man darnach fragt, was denn zuletzt aus dem alten Menschen, der doch persönlich und daher unsterblich zu denken ist, werden soll. Consequenter Weise müßte er dem Gericht und der ewigen Verdammniß entgegengehen, während der neue Mensch die ewige Seligkeit ererbt!

Mit dieser dualistischen Welt- und Lebensanschauung hängt es nun auch zusammen, daß der Darbyismus sich scheu und mönchisch von der Welt zurückzieht, bloß von ihr fürchtend und an ihr verzweifelnd. Er will nicht bloß nicht von der Welt, sondern auch nicht in der Welt sein. Auch hierin findet sich — die Extreme berühren sich auch auf dem religiösen Gebiete — eine Verwandtschaft des Darbyismus mit seinem großen Gegner, dem Katholicismus, dem ja auch eine gewisse Verachtung des natürlichen Lebens eigen ist, und der daher auch der Weltsflucht im Mönchthum das Wort redet.

Weiter aber erklärt es sich aus dem Mangel an sittlichem Interesse und Verständniß unsrer Sekte, daß ihr alles christliche Leben des Einzelnen nicht ein Werden, nicht ein Wachsen des Göttlichen in's Menschliche hinein, sondern etwas von vorn herein und in einem Augenblicke Fertiges ist. Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung fallen ihr allesammt in einen Punkt zusammen. Es liegt auf der Hand, wie diese Ansicht die bedenklichste Unterschätzung der Sünde und geistlichen Hochmuth leicht zur Folge haben kann, und

diese Folge ist wirklich vorhanden. Wie könnte man sonst meinen, die fünfte Bitte im Vaterunser nicht mehr nöthig zu haben, wie könnte man sonst eine bußfertige Vorbereitung auf das heilige Abendmahl abweisen und während der Feier jeden Gedanken an die eigene Sünde und „an sich selber“ verbannen wollen? Mit dieser Unterschätzung der auch im Wiedergeborenen noch vorhandenen und wirksamen Sünde, welche nicht sowohl bekämpft als ignorirt werden soll, hängt denn auch das krankhafte Verlangen zusammen, immer nur genießen und sich selig fühlen zu wollen, ein Verlangen, welches anticipiren will, was der himmlischen Seligkeit aufbehalten ist. In jenem Mangel an sittlicher Haltung einerseits und diesem sehnstüchtigen Verlangen, Gott und das Göttliche zu genießen, andererseits findet offenbar eine Verührung des Darbyismus mit der mittelalterlichen Mystik statt.

Wir haben gesehen, wie nach Darbyistischer Vorstellung der Christ mit einem Schlage fertig, und wie damit eine Entwicklung, ein Wachsthum des innern Lebens ausgeschlossen ist. Die nothwendige Folge dieser Vorstellung muß die Herabsetzung der Gnadenmittel, wenigstens des heiligen Abendmahles und des Wortes sein. Ist beim Christen bereits Alles in bester Ordnung, so bedarf es eben nicht mehr einer besonderen, einzigartigen Stärkung des inneren Lebens, welche das Abendmahl als Sacrament gewähren will; dasselbe sinkt dann zu einem bloßen Mittel herab, „uns das Werk des Herrn zu verkündigen und zu vergegenwärtigen“. Aber auch das Wort muß sich in seiner Bedeutung für den Wiedergeborenen von jener Vorstellung aus eine starke Unterschätzung gefallen lassen, so hoch dasselbe sonst auch gestellt werden mag. Kann es doch eigentlich nicht zur Erbauung in dem Sinne dienen, daß der auf Christum im Glauben bereits Begründete nach seiner ganzen Persönlichkeit weiter erbaut werde, der Bau ist ja schon fertig; vielmehr erhält das Wort für den Wiedergeborenen wie das Abendmahl die Bedeutung eines bloßen Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsmittels dessen, was der Christ theils ist und hat, theils dereinst zu erwarten hat. Eine eigentlich heilwirkende Kraft behält das Wort also nur für den Akt der Bekehrung und Wiedergeburt, und zwar das Wort allein mit Ausschluß der Taufe, die für den Darbyismus nicht bloß als Kindertaufe, sondern auch als Taufe der Erwachsenen nach baptistischer Praxis eigentlich ohne alle Bedeutung ist, und die man nur deshalb am besten vollzieht, weil sie der Herr angeordnet hat. Wie

die Darbysten-Congregationen gar nicht eine neue Kirche bilden und sein wollen, so fehlt ihnen auch alle kirchliche Organisation, und insbesondere wollen sie vom kirchlichen Amte nichts wissen. Nur die Apostel und deren Bevollmächtigte sollen das Recht gehabt haben, in Aemter einzusetzen, und mit ihrem Tode soll dies Recht und damit das Amt selber erloschen sein. Aber war es nicht natürlich, daß, so lange die Apostel lebten, sie selber die kirchlichen Beamten einsetzten, und lag es nicht ebenso sehr in der Natur der Sache, daß nach ihrem Abscheiden die Gemeinde dies Recht in Anspruch nahm und übte? Der Vorwurf aber, welchen die Darbysten gegen das Amt erheben, dasselbe greife in die Macht und in das Recht des heiligen Geistes ein, fällt durch die Betrachtung dahin, daß nach evangelischer Anschauung das Amt die Wirksamkeit des heiligen Geistes nicht beschränken, sondern daß es sich in den Dienst desselben stellen, und daß auch die mannigfachen Gaben der übrigen Gemeindeglieder innerhalb der Kirche Raum und Verwendung finden sollen. Dieser feindseligen Stellung gegen das Amt und gegen alle kirchliche Organisation und Ordnung überhaupt, die den heiligen Geist allein als Autorität anerkennen will, liegt offenbar ein stark subjectivistischer, demokratischer Zug zu Grunde, in welchem sich etwas von dem Charakter unsrer vielfach nach schrankenloser Geltendmachung der einzelnen Persönlichkeit strebenden Zeit wieder spiegelt; geweckt worden sein mag jener Trieb der Unabhängigkeit durch den katholischen und durch einen katholisirenden Amtsbegriff innerhalb der evangelischen Kirche. Zugleich erinnert aber dieser subjectivistische Zug im Darbyismus an Karlstadt und an die himmlischen Propheten aus Zwickau in der Reformationszeit.

Wir haben noch einen Blick auf die Eschatologie des Darbyismus zu thun, mit welcher derselbe sich mit besonderer Vorliebe beschäftigt. Sehr natürlich, daß die so wenig befriedigende Gegenwart den Sinn desto stärker auf eine hoffnungsreiche Zukunft lenkt. Aber der Mangel an historischem Sinne, die Vorliebe für bald einseitig buchstäbliche und bald wieder allegorische Auslegung und die willkürlichste Combination der verschiedenartigsten, zum Theil gar nicht prophetischen oder bereits erfüllten Schriftstellen machen das farbenreiche eschatologische Bild, welches Darby entwirft, zu einem großen Phantasiestücke. Es lohnt sich nicht der Mühe, dies ausführlicher nachzuweisen, zum Theil liegen die Irrthümer auch auf der

Hand. Um nur einige zu erwähnen, so hat bereits Herzog ¹⁾ auf den Dualismus und Widerspruch aufmerksam gemacht, welcher in der Entgegensetzung des himmlischen Jerusalem, der Offenbarung des Gottes der Gnade, Gottes des Vaters, und des irdischen Jerusalem, der Offenbarung des Gottes der Gerechtigkeit, Jehova's, liegt. Und wie willkürlich ist die Begründung, auf welcher jene Vorstellung von zwei ganz verschiedenen Völkern Gottes beruhen soll! Die ganze alttestamentliche Prophetie wird lediglich auf die Zukunft des israelitischen Volkes bezogen, nicht auf das ganze messianische Reich, wie es Juden und Heiden in sich beschließt! Entschieden schriftwidrig ist ferner die Annahme, daß Christus erst die Gläubigen von der Erde hinwegnehmen, mit ihnen im Himmel die Hochzeit halten und dann mit ihnen vereinigt als König auf Erden erscheinen soll. Als stünde davon Col. 3, 4, welche Stelle zum Beweise angeführt wird, auch nur eine Sylbe! Ebenso wenig beweisen die anderen Stellen, auf die sich Darby beruft, Matth. 25, 10. Ev. Joh. 14, 2. 3. I Thess. 4, 17. Luc. 12, 36.

Zum Schluß mögen noch einige Beispiele der Art und Weise Darbyistischer Schriftauslegung angeführt werden. Wie schon erwähnt, soll Ev. Joh. 3 unter dem Wasser das Wort zu verstehen sein. Aus Joh. 5, 15: „Ich will wiederum an meinen Ort gehen, bis sie die Schuld erkennen und mein Angesicht suchen“, und aus den ähnlichen Stellen Jes. 18, 4. Ps. 78, 65. Jes. 26, 21 soll die abenteuerliche Behauptung folgen, daß Gott jetzt, in den Zeiten der Heiden, die Welt gar nicht selber mehr regiere, sondern daß er alle Regierung den Nationen übergeben habe. Ferner erinnern wir an I Cor. 1, 30, wo unter der Heiligung darum etwas in einem Augenblick vor sich Gehendes zu verstehen sei, weil sie in einer Reihe mit der Erlösung genannt werde und weil mit dieser der Tod des Gläubigen, also etwas Augenblickliches gemeint sei! Als wäre diese Stelle, nach welcher die einzelnen Momente der Aneignung des Heils zusammenfallen und identisch sein sollen, nicht gerade ein Hauptbeleg für die Richtigkeit des evangelischen ordo salutis! Christus ist uns geworden — das ist der einfache Sinn — σοφία ἀπὸ Θεοῦ, als solche durch den Glauben erkannt und ergriffen δικαιοσύνη und im engen Zusammenhange damit (τε καὶ) ἁγιασμός, endlich ἀπολύτρωσις, die endliche und völlige Erlösung von allem Uebel. Nicht minder willkürlich und

¹⁾ In den oben angeführten Aufsätzen in der Evangelischen Kirchenzeitung.

wunderlich ist Darby's Typologie. „Er wand“, um mit Herzog zu reden, „um die einfachsten Gebräuche des Mosaismus einen Kranz von dogmatischen Beziehungen und erbaulichen Betrachtungen“, und nicht bloß um jene, sondern wo sich nur eine entfernte Ähnlichkeit darbietet, so benutzt er diese zu den sonderbarsten typischen Combinationen. Auch hierfür einige Beispiele. „Was den moralischen Sinn des rothen Meeres betrifft, so hat es augenscheinlich den Tod und die Auferstehung Jesu und seines Volkes in ihm zum Gegenstande.“ Der Sabbat soll in Beziehung auf Christum als das wahre Brot des Lebens, welches die Ruhe giebt, eingesetzt sein! „Die rothgefärbten Widderfelle der Stiftshütte stellen Christi vollkommene Hingebung, seine Gottgeweihtheit dar; die Dachsfelle bezeichnen die wachsame Heiligkeit in seinem Wandel und in seinen äußeren Beziehungen, was ihn vollkommen gegen das ihn umgebende Böse schützte.“—

Bei allen Ausstellungen, die wir an den Darbyisten haben machen müssen, soll übrigens nicht geleugnet werden, daß ein warmes Interesse für die Wahrheit und lebendige Frömmigkeit bei denselben vorhanden ist. Für die evangelische Kirche aber ist das Vorhandensein und die Verbreitung auch dieser Sekte ein ernster Mahnruf, an der Besserung ihrer Schäden und Mängel mit allem Eifer und mit ganzem Ernste zu arbeiten. Denn es giebt keine kirchliche Separation, zu welcher die Kirche nicht selber Anlaß, und nicht immer ungegründeten Anlaß, gegeben hätte.

Anzeige neuer Schriften.

Historische Theologie.

- 1) Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Dogma's von der Gnade und Freiheit. Von Dr. Friedr. Wörter, ord. Professor der Theologie an der Universität Freiburg. Freiburg i. Br., Wagner'sche Buchhandlung, 1866. VI und 420 S.
- 2) Zurückweisung der jüngsten Angriffe auf die dermalige Vertretung der katholischen Dogmatik an der Universität zu Freiburg. Von Dr. Fr. Wörter. Ebendas. 1868. 77 S.

Indem der Verfasser auf seine früher erschienene Geschichte der christlichen Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit bis auf Augustin in dem oben genannten Werk die Darstellung des Pelagianismus folgen läßt, schickt er der Entwicklung der pelagianischen Lehre selbst eine beinahe die Hälfte des Buches füllende kritische Untersuchung über den Ursprung des Pelagianismus voraus. Scheint uns die ausführliche Entwicklung der Lehren des Pelagius und Julian durch Gründlichkeit, Klarheit und das aufrichtige Streben nach unbefangener historischer Auffassung verdienstlich und werthvoll, nur etwas zu sehr zur Breite neigend, so finden wir dagegen die Anordnung des Ganzen nicht glücklich und correct. Legte der Verfasser ein besonderes Gewicht auf ausführliche kritische Besprechung und Zurechtstellung der verschiedenen Ansichten über die Ableitung des Pelagianismus, so war die positive Darlegung dessen, was der Pelagianismus als seine wesentlichen Lehren hinstellt, besser vorauszunehmen, da nur an diesen kritisch geprüft werden kann, welche Ansicht über die historischen Wurzeln desselben berechtigt sein kann. Nach des Verfassers Anordnung schweben die kritischen Erörterungen etwas in der Luft, er muß Aussagen über das Wesen des Pelagianismus vorausnehmen, welche erst im Zusammenhang der Lehrdarstellung ihre Begründung und rechte Beleuchtung finden können. Das für dogmengeschichtliche Darstellung Naturgemäße bleibt aber doch jedenfalls die Anknüpfung an die bis zum Auftreten des Pelagianismus vorliegende kirchliche Lehrentwicklung, für den Verfasser also der Anschluß an die Resultate seiner frühern Darstellung. Mag man eine Ansicht über kirchliche Lehrentwicklung haben, welche man will, die historischen Voraussetzungen für das Auftreten des Pelagianismus

liegen doch jedenfalls in der vorausgehenden Behandlung der betreffenden kirchlichen Lehren, und es mag dann auf Grund der Zusammenstellung der pelagianischen Lehre mit der ältern Kirchenlehre untersucht werden, inwiefern in der bisherigen Entwicklung nicht bloß die Veranlassung, sondern auch die positiven Keime, die Wurzeln des Pelagianismus liegen, oder inwiefern fremde Motive in die kirchliche Lehrentwicklung einzudringen versuchen. Von hier aus würden sich die verschiedenen ältern und neuern Ansichten leichter und gleichsam von selbst zurechtstellen. Diese bringen ja zum Theil ganz Verkehrtes bei, was einer so ernstlichen Besprechung, wie sie der Verfasser ihnen zu Theil werden läßt, kaum bedurfte. So wenn Hieronymus, der, beiläufig bemerkt, gerade in der pelagianischen Sache als ein sehr oberflächlicher Beurtheiler erscheint, nach beliebter patristischer Manier in durchaus schiefer Weise den Pelagianismus auf altgriechische Philosophie zurückführt, ja selbst auf gänzlich unfruchtbare Parallelen mit dem Manichäismus ausgeht, oder wenn man gar den Druidismus hat herbeiziehen wollen. Andere vergleichen wirklich Verwandtes und gehen nur darin irre, daß sie das, was nur theilweise verwandt ist und gemeinsame Wurzeln in der geschichtlichen Entwicklung hat, in einen historisch nicht haltbaren äußern Causalnerus setzen, wie wenn Marius Mercator den Pelagianismus aus der antiochenischen Schule ableiten will. Der Verfasser zeigt eingehend, wie weit trotz unleugbarer Verwandtschaft im Freiheitsbegriff doch in der Grundanschauung von der Erlösung Theodor von Mops. von Pelagius sich entfernt. Wenn er dabei auch die angebliche Thatsache berührt, daß Theodor auf einer Cilicischen Synode Julians Lehren verdammt habe, so glaubt Referent an einem andern Orte (Real-Encyclopädie von Herzog, XV, 718) auf das Ungegründete dieser Angabe hingewiesen zu haben. Das Richtige hat schon Frisſche (de Theod. Mops. vita et scr. p. 115). Andre Ableitungen greifen nur einzelne Erscheinungen heraus, welche nur als allerdings sehr bedeutungsvolle Momente der bisherigen kirchlichen Entwicklung in Betracht kommen. Wenn z. B. Hieronymus auch den Origenes für den Pelagianismus verantwortlich macht, so ist das im angegebenen Sinne nicht ganz unberechtigt und sollte von Wörter mehr anerkannt werden, so berechtigt auch sein Widerspruch gegen Hieronymus, der sich dabei an ganz Unzutreffendes hält, im Uebrigen ist. Im organischen Zusammenhange mit der früheren Lehrentwicklung findet auch das sofort seine richtige Beleuchtung, was Wörter gegen „die Ableitung des Pelagianismus aus dem Mönchthum“ beibringt. Die fleißige und sehr interessante Zusammenstellung von Aeußerungen aus der vom Mönchthum gepflegten asketischen Literatur zeigt ebenso sehr, daß freilich hier von consequentem Pelagianismus nicht die Rede sein kann, als daß diese Asketen im Wesentlichen durchaus die schwankenden Begriffsbestimmungen der griechischen Kirchenlehrer über Freiheit und Gnade festhalten, welche von Augustin weiter abliegen als von Pelagius. — Der Verfasser scheint nun aber absichtlich nicht den angedeuteten genetischen Weg eingeschlagen zu haben, damit der Pelagianismus nicht irgendwie als ein organisches Glied in der Lehrentwicklung der Kirche aufgefaßt werde. Indem er gleich in der Einleitung Front macht gegen die allerdings übertriebene, der Einschränkung bedürftige Behauptung, daß im Pelagianismus nur die im Gegensatz zum Augustinismus consequent und einseitig festgehaltene frühere, namentlich griechische Kirchenlehre zu sehen sei, indem er dem gegenüber als katholischer Theolog sich auf den Standpunkt

stellt, welcher an der „substanziellen Gleichheit der Kirchenlehre zu aller Zeit“ festhält, scheint der Pelagianismus lediglich unter den Gesichtspunkt zu fallen, daß er „Abfall vom kirchlichen Dogma“ sei. In der That weist der Verfasser nicht nur die Behauptung der Pelagianer selbst eingehend zurück, ihre Lehre sei die ächt katholische, mit der altkirchlichen identische, sondern er bekämpft auch entschieden, „die neuere, d. i. protestantische, Theologie“, welche die Ansicht der Pelagianer selbst aufgenommen und dahin ausgebildet habe, „daß der Pelagianismus das Product einer ihm vorangegangenen innerlich verwandten Lehrentwicklung sei, und daß demnach die antepelagianischen Väter schon pelagianisch oder wenigstens semipelagianisch müßten gedacht haben: „eine Aussage, von der nur der zweite Satz in seiner Allgemeinheit nicht die reine Folgerung aus dem ersten ist, ja streng genommen mit diesem überhaupt in Widerspruch steht, denn ist der Pelagianismus das Product früherer Lehrentwicklung, so kann man in dieser selbst nicht schon das Product, sondern nur eben die Factoren dazu suchen, und diese finden sich ja auch unzweifelhaft vor. Daß Letzteres der Fall ist, verbirgt sich dem Verfasser auch weit weniger, als man nach Obigem erwarten könnte. Nur sucht er seinen kirchlichen Standpunkt dadurch zu retten, daß er die Lehraussführungen der Väter von ihren formellen Erklärungen über den Glauben, in denen man den traditionellen Glauben der Kirche ihrer Zeit habe, unterscheidet. Wo erstere ganz oder zum Theil „mißlungen“ seien, zeige sich nicht ein Widerspruch ihres Glaubensbewußtseins mit dem kirchlichen, sondern ein Widerspruch ihrer wissenschaftlichen Erkenntniß mit dem von ihnen getheilten objectiven und als solchem wahren Glauben. In den formellen Erklärungen aber könne von einem Widerspruch gegen die spätere Kirchenlehre nicht die Rede sein, sondern nur von einer niederen, noch unentwickelten Lehrform. Beachtenswerther als diese von einer protestantischen Geschichtsbetrachtung aus schief erscheinenden Sätze sind die Bemühungen des Verfassers, im Einzelnen zu zeigen, wie weit auch die stärksten Aeußerungen der früheren Väter über das Verhältniß der Freiheit und Gnade noch abliegen von der consequenten und grundsätzlichen Position des Pelagianismus. — In der oben unter 2) angeführten Streitschrift wehrt sich der Verfasser gegen die Angriffe Constantin von Schäplers in seinen neuen Untersuchungen über das Dogma von der Gnade, worin derselbe mit der scholastischen Lehre vom donum superadditum oder supranaturale gegen ihn zu Felde zieht. Die Abwehr hätte unsres Erachtens etwas weniger pedantisch und dadurch lichtvoller geschehen können, in der Sache selbst aber kann jede unbefangene historische Betrachtung dem Verfasser nur Recht geben, daß er nicht jene äußerliche Neben- und Ueberordnung des donum supernaturale als eines mitgetheilten übernatürlichen Vermögens des Guten über den status purae naturae in Augustin hineingedeutet hat, dessen Ansicht von der auch im Urstande nothwendigen Bestimmung des menschlichen Willens durch die Gnade einen ganz andern Sinn hat und die Lehre von der Possibilität des status purae naturae entschieden ausschließt.

Oppin.

Möller.

Heinrich von Meß, herausgegeben von Richard Heinzel. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung 1867. 8. 153 S.

Dankenswerther Beitrag eines germanistischen Sprach- und Literaturforschers zur Kirchen- und Culturgeschichte des Mittelalters, bestehend in einer

neuen kritischen, mit Einleitung und Anmerkungen versehenen Ausgabe zweier religiös-didaktischer Dichtungen aus dem zwölften Jahrhundert, der „Erinnerung“ (oder: von des Todes Gehügede = memento mori) und des „Pfaffenlebens“ (Priesterlebens), welche beide einen „Eaien Heinrich“, d. h., wie Hr. Heinzel zu erweisen sucht, einen Eaienbruder des Klosters Melf in Ober-Oesterreich zum Verfasser haben. Die Einleitung (S. 1 — 30) und der Commentar (S. 103 — 153) zeugen von umfassenden, wenn auch auf theologischem Boden nicht ganz sichern Kenntnissen, von großer Belesenheit in der Literatur des zwölften Jahrhunderts, von fleißiger und gründlicher Forschung, von combinatorischem Scharfsinne, und enthalten (neben einzelnen gewagten Hypothesen und unbewiesenen Behauptungen) doch viel auch für den Theologen und Kirchenhistoriker nuzbares Material zur Kenntniß der Literatur und Cultur, der Lebenszustände und Lebensanschauungen des deutschen Mittelalters, speciell des zwölften Jahrhunderts, des Jahrhunderts zwischen Gregor VII. und Innocenz III., der Zeit der Staufer, der Kreuzzüge, des Ritterthums und Minnedienstes, aber auch des in den großen Mönchsheiligen Bernhard, Norbert u. A. sich erhebenden Ritterthums der Askese und des Mariendienstes.

Daß Heinrich, der „älteste aller deutschen Didaktiker“, in dieses Jahrhundert gehört, unterliegt keinem Zweifel; nur, ob er in die erste oder zweite Hälfte desselben, und ebenso, ob er, der jedenfalls Oesterreicher und Angehöriger eines österreichischen Benedictinerklosters gewesen, nach Göttweih oder nach Melf zu setzen sei, war bisher zweifelhaft; es hängt vorzugsweise von den beiden Vorfragen ab, ob der Dichter wirklich wie Herr Heinzel zu erweisen sucht, die Schriften des 1169 gestorbenen Gerhoh von Reigersberg benutzt hat, und ob unter dem Abt Erchenfried, dessen er in seinem Gedichte Erwähnung thut, ein Göttweih oder ein Melfer gest. 1130, oder ein Melfer gest. 1163, zu verstehen ist. Herr Heinzel entscheidet sich aus verschiedenen Gründen für den zweiten (während der frühere Bearbeiter Diemer den Dichter nach Göttweih und in den Anfang des Jahrhunderts gesetzt hatte) und setzt die Abfassung des ältern der beiden Gedichte, der „Erinnerung“ in die Zeit zwischen Papst Hadrians IV. und Abt Erchenfrieds von Melf Tode, also zwischen 1159 — 63, während das zweite, das „Priesterleben“, etwas später als das erste fällt. — Idee und Tendenz der Erinnerung ist dieselbe, wie sie uns in so zahlreichen Predigten, Tractaten, poetischen und andern künstlerischen Darstellungen des Mittelalters, namentlich auch in den bekannten „Todtentänzen“ begegnet: eine Betrachtung des „gemeinen Lebens“ der Menschen nicht sowohl sub specie aeternitatis als vielmehr sub specie mortis, d. h. Schilderung des Thuns und Treibens der verschiedenen Stände in seiner Nichtigkeit und Vergänglichkeit, in seinem schneidenden Contrast zu dem Gedanken des Todes, der höllischen Verdammniß und der himmlischen Seligkeit, die ebendaher der Christ nie vergessen, auf die er sein Leben lang sich bereiten soll, denn „weh! ihm, der sein Heil und seine Beichte gespart bis an seine jüngste Hinfahrt.“ Deutlich zerfällt das Gedicht, wie der Dichter selbst es andeutet, in zwei scheinbar ganz verschiedene Theile, die aber eben in ihrer Beziehung auf einander jenen eigenthümlichen drastischen Effect hervorbringen, den der Dichter beabsichtigt: die erste Hälfte (R. 1 — 454) handelt „von dem gemeinen Leben“. Die zweite (R. 455 — 1000 oder mit Hinzurechnung eines wahrscheinlich interpolirten Stückes 1042) „von des todes gehugde“, d. h. von der memoria mortis, oder, wie er es auch in noch schärferem Gegensatz einander gegenüber-

stellt, das erste Lied „von dem gemeinen Leben“, das zweite von dem „gemeinen Tod“, der eben in der allgemeinen Sündhaftigkeit, dem omnes declinaverunt, seinen Grund hat. So wird nun im ersten Theil der ganzen Welt und Zeit ein Sitten- und Sündenspiegel vorgehalten, dem Klerus zuerst oder „der armer Pfaffheit“, die den Laien ein Geleite zum Himmelreiche geben sollte, von denen aber die meisten ihre allgemeinen Christen- wie ihre besonderen Standespflichten so entsetzlich verabsäumen, daß vor dem Gericht Gottes kaum Einer bestehen wird. Ebenso offen werden aber auch die Sünden der Laien aufgedeckt, der weltlichen Fürsten, Ritter, Frauen, Bürger und Handwerker u. Dann tritt der Tod auf in seiner ganzen Häßlichkeit und mit all seinen Schrecken; die Qualen der Hölle werden geschildert, aber auch die Freuden des ewigen Paradieses mit Farben, die theils der heiligen Schrift, theils aber besonders der theologischen Literatur des Mittelalters, namentlich der bekannten Schrift des zwölften Jahrhunderts, dem *elucidarium* des Honorius von Autun, entnommen sind.

In dem ausführlichen Sündenspiegel, der dem Klerus hier sowohl als in dem zweiten Gedichte, dem Priesterleben, vorgehalten wird, stehen oben an die Klagen über Simonie, Unzucht, Sittenlosigkeit, Hochmuth. Dies führt den Dichter auf die bekannte dogmatisch-kirchenrechtliche Frage des zwölften Jahrhunderts über die Gültigkeit des von einem sündhaften Priester dargebrachten Sacramentes. So entschied er in diesem Punkte den kirchlichen Grundsatz betont, daß die Gültigkeit von Taufe und Meßopfer von der sittlichen Würdigkeit des Priesters unabhängig sei, — so sehr er die Laien mahnt, nicht nach dem Leben des geistlichen Amtsträgers zu forschen, da dasjenige, was uns von Gnaden zum ewigen Heile aus dem Sacramente kommen soll, dasselbe bleibe, mag das Sacrament von einem Sünder oder von dem heiligsten Manne gespendet werden: so lassen uns doch gerade diese seine Verwahrungen und Warnungen recht deutlich hinein sehen in die Begriffsconfusion und Gewissensverwirrung, welche durch Gregors VII. Gesetzgebung, d. h. durch sein unbesonnenes und mit der kirchlichen Tradition in Widerspruch stehendes Gebot, keine Messe eines unzuchtigen Priesters zu besuchen, weil sonst der Segen des Sacraments in Fluch sich verwandle, war herbeigeführt worden. Was half es dagegen, wenn die kirchliche Gesetzgebung des zwölften Jahrhunderts dies dahin einschränkte, nur bewiesene oder offenkundige Unzucht verbiete dem Priester die Messe und dem Laien den Besuch derselben? Wenn geheime Unzuchtsünden und offenkundiger Concubinat unter den Priestern so verbreitet war, wie unser Dichter selbst in seinen beiden Gedichten übereinstimmend mit der ganzen übrigen Zeitsliteratur es bezeugt: wo hat dann der Laie eine Garantie dafür, ob in jedem einzelnen Falle der Besuch der Messe ihm Segen bringt oder Fluch, und was hilft dann des Dichters guter Rath: „wir sollen nicht forschen um sein Leben, der das Amt da fürbringet“? Eben darin besteht das kirchengeschichtliche Hauptinteresse dieser beiden Lehrgedichte wie überhaupt der ganzen Volksliteratur des Mittelalters — der deutschen wie der romanischen —, daß wir an derselben ein lebendiges Zeugniß haben für die sittlichen Wirkungen des hierarchischen Systems, d. h. für die Untergrabung alles Wahrheitsgefühls, aller ernsten Sittlichkeit und aller religiösen Heilsgewißheit, wie diese die unausbleibliche Folge der päpstlichen Rechtsfictionen und Dogmenfabricationen damals in der Höhezeit des Papstthums war und heute wieder sein würde. Beide Lehrgedichte sind ja nur zwei einzelne, nicht einmal durchweg originale Glieder in der langen Reihe poetischer

und profaischer Zeitbilder aus dem zwölften Jahrhundert, welche zeigen, — nicht, wie ein katholischer Referent über die vorliegende Schrift sagt, „wie nöthig die Reformen Gregors VII. und wie schwer sie durchzuführen waren“, — sondern wie verkehrt, wie unehrlich und wie verderblich das ganze gregorianische System doch im tiefsten Grunde war und wie schädlich es auf die sittlichen Zustände der christlichen Völker einwirkte. Die weltliche „Simonie“ war verboten, desto schamloser wucherte, wie Heinrich klagt, die geistliche Simonie: „Wer den Priestern zu geben hat, der mag thun, was er will: es büßen die Pfennige“. Die rechtmäßige Priesterehe war verboten, desto allgemeiner und lauter werden die Klagen über die „Pfaffenhirnen“, die „Teufelsbräute“, wie sie Heinrich nennt. Der Priester Gewalt ist so groß, daß sie nicht bloß Sünder binden und erledigen, sondern auch die Himmel erschließen und alle Missethat bezwingen, die die Christenheit begeht, und doch ist die Zahl „der bösen Veräre“ so groß, die Reinigkeit lehren und sich selber entehren, die Keuschheit und andere Tugenden loben in ihrer Predigt und sie dennoch fälschen mit bösem Leben, die, anstatt den Laien das Geleite zum Himmelreich zu geben, vielmehr zu blinden Blindenleitern werden und ihre Hörer mit sich leiten in den ewigen Fall. Da ist es wahrlich nicht „Leidenschaftlichkeit“, es ist sein ehrliches deutsches Gemüth, das den Laiendichter drängt, seine Stimme zu erheben und mit ernstem Worte die zu strafen, welche das Heilige fort und fort mit unheiligen Händen und Herzen berühren. Ob er sich auch bewußt ist, daß sein Wort vielleicht manchen der Pfaffen und Mönche zu großem Zorne bewegt, — ihn freut's dennoch, ihnen die Wahrheit zu sagen, und obgleich er selbst in seiner Demuth nur mit Bileams Eselin sich vergleichen will, die ihren Meister das Gottes-Wort lehrte: wir werden dem ehrlichen Laienbruder des zwölften Jahrhunderts um seines freimüthigen Zeugnisses willen, das er gegen die ruina ecclesiae ablegt, den Ehrennamen eines testis veritatis nicht versagen.

Göttingen.

Wagenmann.

- 1) Lorenzo Balla. Ein Beitrag von J. Bahlen. (Zweiter Abdruck aus dem Almanach der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien vom Jahr 1864). Berlin 1870. 8. 63 S.
- 2) Laurentii Vallae opuscula tria, von J. Bahlen, wirklichem Mitglied der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien, Carl Gerold, 1869. 8. 3. Heft.

Lorenzo della Valle (latinisiert Laurentius Valla), der italienische Humanist des funfzehnten Jahrhunderts, Philolog und Philosoph, Gegeet und Kritiker, „der Vater der historischen Kritik“, wie man ihn mit gutem Grunde nennen könnte, hätte gewiß schon lange eine ausführliche und quellenmäßige Bearbeitung seines Lebens und Wirkens verdient. Er ist ja nicht bloß einer der berühmtesten Humanisten, einer der einflussreichsten unter jenen Wiedererweckern der klassischen Studien aus dem Jahrhundert des italienischen Rinascimento, das einen „so großen Wendepunkt bezeichnet in der Geschichte der Cultur und geistigen Bildung, an welchem eine alte Welt sich ausgelebt hat und eine neue sich ins Dasein ringt“. Nicht das ist sein größtes Verdienst, daß er den lateinischen Stil methodisch zu reinigen sucht, daß er zuerst die Gesehe einer wahren Latinität verkündete; was ihn von allen übrigen italienischen Humanisten unterscheidet, was ihn zu einer

einzigartigen Erscheinung in seinem Jahrhundert und zu einem so einflußreichen Mitbegründer moderner Geistesentwicklung macht, ist vielmehr vor Allem dieß, „daß er ein Kritiker war in dem vollen Umfang des Begriffes“. Je näher auch für die humanistische Richtung die Gefahr lag, der Freiheit des Denkens verlustig zu gehen, indem man theils jeder Collision mit der kirchlichen Autorität vorsichtig aus dem Wege ging, theils selbst wieder unter eine neue Autorität, unter das Joch unbedingt geltender klassischer Autoren und Autoritäten, sich beugte, desto mehr that Kritik noth, die das Recht der Autoritäten prüft und jede Art von Tradition der Untersuchung unterwirft. Diese Aufgabe hat zuerst, ja fast allein unter den italienischen Humanisten Lorenzo Balla ergriffen und, soweit es nach den Bedingungen der Zeit möglich war, sie zu erfüllen versucht. Darum gebührt ihm, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, ein besonderer Platz gegenüber den zeitgenössischen Humanisten, und mehr als bei irgend Einem spiegelt sich in seinen Kämpfen mit widerstrebenden Richtungen der Zeit „das Ringen des Alten mit dem Neuen, das dieses Jahrhundert charakterisirt“.

Nicht ein umfassendes Lebensbild des bahnbrechenden Humanisten will Bahlen in den beiden vorliegenden Schriften geben, sondern zunächst nur eine Skizze seines Lebens und Wirkens in Form eines bereits 1864 gehaltenen Vortrags (wobei wir nur bedauern, daß es dem Verfasser nicht gefallen hat, diesem neuen Abdruck die Erweiterungen und Berichtigungen hinzuzufügen, wozu ihm, wie er selbst sagt, jetzt das Material zu Gebot stand), und dann (in Nr. 2) die erste Ausgabe von drei bisher unedirten Schriften Balla's nebst ausführlichen literarhistorischen Excursen, die auch über einige biographische Fragen eingehendere Erörterungen geben. Anderes, besonders eine Sammlung ungedruckter Briefe von und an Balla, stellt er für später in Aussicht. Jeder derartige Beitrag wird auch dem Kirchenhistoriker um so erwünschter sein, je unzuverlässiger und lückenhafter die Angaben unserer gewöhnlichen kirchengeschichtlichen Handbücher über ihn sind. So giebt Pressel bei Herzog 1415 als Geburtsjahr, Gieseler, Riedner, Kurz u. A. geben 1456, Ueberweg sogar 1465 als Todesjahr an. Nach Bahlen ist Lorenzo della Valle geboren zu Rom 1407, gestorben 1. August 1457. Seine Eltern (Luca della Valle und seine Mutter Catterina geb. Scrivani) stammten aus Piacenza. Er erhielt seine Bildung zu Rom, wo besonders Leonardo Bruni von Arezzo und der Sicilianer Johann Aurispa seine Lehrer im Lateinischen und Griechischen waren; besonders waren es Cicero und Quintilian, die ihn beschäftigten, und der Letztere insbesondere hat auf seine Geistesrichtung Einfluß geübt. Nach einer erfolglosen Bewerbung um die Stelle eines apostolischen Secretärs ging er nach Piacenza, wo er als Lehrer und Schriftsteller auftrat. Seine erste größere Schrift, wodurch sein Name schnell bekannt wurde und worin sich schon ganz die Selbständigkeit seines Denkens kennzeichnet, sind seine 1431 geschriebenen *dialogi de voluptate*, worin er die stoische ebensowohl als die epikureische Ethik bekämpft und beiden die Ethik des Christenthums entgegenstellt, in der er die höhere Einheit des stoischen Tugend- wie des epikureischen Lustprincips sieht. Zu diesen Dialogen (die dann 1433 in einer zweiten Ausgabe unter dem Titel: *de vero bono* erschienen) bildet einen Anhang das 1438/42 verfaßte Gespräch *de libero arbitrio*, über das Verhältniß der menschlichen Willensfreiheit zum göttlichen Vorherwissen. Diese Schrift Balla's, die freilich von den meisten unserer Compendien (vgl. z. B. Ueberweg, Kurz, Hase) gar nicht einmal erwähnt wird, ist inso-

fern die philosophisch und theologisch bedeutendste unter allen seinen Schriften, als sich hier am meisten die Selbständigkeit seines Denkens gegenüber der traditionellen Lehrweise (besonders gegenüber von Boethius und der Scholastik) kennzeichnet und sofern diese Schrift, die 1518 zu Basel neu herausgegeben wurde, unverkennbar auf die Lehrweise Luthers und Zwingli's vom freien Willen und der göttlichen Vorherbestimmung Einfluß geübt hat, wie denn auch Leibniz den Einfluß der Walla'schen Dialoge von der Lust und von der Willensfreiheit auf seine Philosophie, insbesondere auf seine Theodicee, offen zugesteht.

Im Jahr 1431 trat Walla das Lehramt der Rhetorik an der Hochschule zu Pavia an. Im Zusammenhang damit entstanden seine beiden bahnbrechenden Schriften, die *quaestiones dialecticae*, eine Kritik der bisherigen Logik und Dialektik, und das Buch über den lateinischen Stil, *elegantiae latini sermonis*, beide ungefähr gleichzeitig in Angriff genommen. In der ersten bekämpft er die hergebrachte aristotelische oder vielmehr boethianische Schullogik vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes, der quintilianischen Rhetorik und des Nominalismus aus. Dieser muthige Angriff gegen die geheiligte Tradition brachte Philosophen und Theologen in Aufruhr; es ist der offene Bruch des Humanismus mit der aristotelischen Scholastik. Walla erscheint hier als Hauptbegründer jener antiaristotelischen Strömung, wie sie dann besonders bei Vives, Rizolius u. und zuletzt bei Ramus und den Ramisten sich zeigt. Nicht minder epochmachend auf dem Gebiet des lateinischen Stils und der Grammatik sind seine *elegantiae latini sermonis*, über deren Inhalt und Bedeutung der Verfasser S. 15 ff. weitere Auskunft giebt. Durch allerlei Reibungen, besonders mit den Juristen, veranlaßt, gab Walla sein Lehramt in Pavia auf, führte eine Zeit lang ein Wanderleben in verschiedenen italienischen Städten, und begab sich zuletzt, c. 1435, an den Hof des Königs Alfonso von Neapel, eines Freundes der humanistischen Studien, bei dem er das Amt eines königlichen Secretärs bekleidete, zugleich aber auch für literarische Arbeiten Zeit fand. Hier — in Gaeta — entstand dasjenige Werk Walla's, „an das sich in der Folgezeit am meisten Walla's Ruhm und Glück geknüpft hat“, wodurch er vorzugsweise der Vorläufer moderner Geschichtskritik geworden ist, die *declamatio de falso credita et ementita Constantini donatione* (verfaßt c. 1440). Wenn auch ungefähr gleichzeitig bei andern Gelehrten Zweifel an der Richtigkeit jenes Documents auftauchten (bei Nicol. Cusanus, Aeneas Silvius Piccol., bei dem englischen Bischof Reginald Pecock, (1449), so gebührt doch Walla das Verdienst, mit schlagenden Gründen aus Sprache und Geschichte die Unächtheit der Urkunde nicht nur, sondern auch die Unwahrheit des Factums der Schenkung erwiesen zu haben, und die historische Kritik führte zugleich weiter zur Bestreitung der weltlichen Herrschaft der Päpste, zur Behauptung der Unvereinbarkeit geistlicher und weltlicher Macht. Von den weiteren Arbeiten Walla's interessieren uns hier besonders noch seine Arbeiten über die Vulgata des N. T's. In allen seinen Schriften zeigt Walla genaue Bibelerkenntnis, besonders richtet sich seine Aufmerksamkeit auf die Vulgata und ihr Verhältniß zum griechischen Original des N. T's.; in einer eignen Schrift „*de collatione novi testamenti*“ stellt er eine Vergleichung beider an und sucht die Uebersetzung aus dem Grundtext zu berichtigen. Seit Jahrhunderten war der abendländischen Christenheit das Bewußtsein, daß die lateinische Bibel nicht Original, sondern eine vielfach ungenaue und fehlerhafte Uebersetzung sei, ganz verloren gegangen; Walla

hat das Verdienst, zuerst wieder darauf hingewiesen und, soweit ihm das seine Hülfsmittel erlaubten, der Textkritik der Vulgata vorgearbeitet zu haben. Nur selten geht er auf Fragen der historischen Kritik ein: so bestreitet er aus Anlaß von AG. 17 die Identität des Dionysius Areopagita mit dem Verfasser der sogenannten areopagitischen Schriften u. dgl. Die Schrift ist 1444 im Wesentlichen vollendet; gedruckt wurde sie aber erst von Erasmus (Paris 1505. Fol.) und er benutzte sie für seine eigene berichtigte Uebersetzung und seine Anmerkungen.

Im Jahre 1443 hatte König Alfons von Neapel mit Papst Eugen Frieden geschlossen und von ihm die Belehnung mit dem Königreich Neapel erhalten. Um dieselbe Zeit begannen für Balla die Angriffe des verkeisernden Fanatismus. Von seiner Schrift über die donatio Const. war zwar nur ein dunkles Gerücht verbreitet, aber er hatte durch mancherlei mündliche und schriftliche Aeußerungen Verdacht erregt und sich mächtige Feinde gemacht. So hatte er einem italienischen Bischof, der sich auf den Briefwechsel Christi mit Abgarus berief, bewiesen, daß diese Briefe unächt und schon von Gelasius unter die Apokryphen verwiesen seien; ebenso hatte er gegenüber von einem Franziskaner Fra Antonio Bitonte die Ungeschichtlichkeit der Sage von der Entstehung des symbolum apostolicum erwiesen; der Franziskaner sah hierin einen Angriff auf das heiligste Fundament des christlichen Glaubens und donnerte gegen ihn in Predigten, worin er ihm eine ganze Reihe von Kegereien vorwarf. Balla erbot sich, die angegriffenen Sätze in öffentlicher Disputation zu beweisen. Die Disputation unterblieb auf Befehl des Königs, Balla aber wurde vor das Inquisitionstribunal gefordert und zum Widerruf jener Behauptung über das apostolische Symbol und seiner anderen Neuerungen genöthigt. Der König nahm ihn in Schutz, aber nun erst wurde auch seine Schrift über die donatio Const. bekannt; Balla selbst theilte sie seinen Freunden mit und rasch verbreiteten sich Abschriften der gefährlichen Schrift, die Balla selbst für sein oratorisches Meisterstück hielt. Aber auch die Feinde erhoben jetzt gegen ihn versteckt Anklagen, Balla eilte selbst nach Rom und hatte eine Audienz beim Papste Eugen, auf dessen persönliche Milde er baute. Aber die Gegner waren mächtiger. Nur durch die Flucht rettete er seine persönliche Freiheit und schrieb von Neapel aus eine Apologie gegen seine Verleumder an den Papst. — In Neapel erwarteten ihn neue Kämpfe gegen einige humanistische Kollegen an Alfons' Hof, besonders seinen früheren Freund Panormita und den Genueser Bartol. Fagi, die ihn in leidenschaftlicher Weise angriffen (in drei Büchern *invectivae* gegen die von Balla verfaßte Geschichte des Königs Ferdinand, sowie gegen seine übrigen Schriften und sein Leben). Balla vertheidigte sich zwar glücklich, aber der Aufenthalt in Neapel war ihm verleidet. Daher wandte er sich jetzt in einem neuen demüthigen Schreiben an Papst Eugen, gab seine Schriften preis und versprach, sich fürder dem Dienste des Papstes zu widmen. Durch diese Abbitte wandte er weitere Verfolgung von sich ab, er selbst beharrte bei seinen Ueberzeugungen. Im Jahr 1447, nach Eugens Tode bestieg Papst Nicolaus V. den päpstlichen Stuhl, ein gelehrter Mann und Freund der Humanisten. Balla wurde nach Rom eingeladen, zum apostolischen Secretär ernannt und mit der Uebersetzung griechischer Schriftsteller (eine Lieblingsidee des Papstes), zunächst des Thucydides, beauftragt (später auch des Herodot). Auch öffentliche Vorlesungen über Rhetorik hatte er an der römischen Universität zu halten. Freilich fehlte es hier nicht an neuen Kämpfen mit Georg von Trape-

zunt, besonders aber mit dem giftigen Facetienschreiber Francesco Poggio, der ihn aufs leidenschaftlichste angriff und ihn zu ebenso heftigen Erwiderungen reizte. Doch blieb ihm die Gunst der Päpste, des Nicolaus nicht nur, sondern noch mehr seines Nachfolgers Calixt III. (1455 ff.), der ihn zum apostolischen Secretär beförderte und ihn mit Canonicaten freigebig bedachte. Balla veranstaltete eine neue erweiterte Ausgabe seiner *elegantiae* (in zwölf Büchern); die Beendigung seiner Uebersetzung Herodots war ihm nicht mehr vergönnt. Am 1. August 1457 endete sein thaten- und kampfreiches Leben.

Ballas Name ist in der Geschichte der Wissenschaften unvergänglich; sein Werth reicht weit hinaus über das Verdienst, Mitbegründer der modernen Philologie zu sein. Das Ziel, das er mitten in einer tief im Autoritätsglauben stehenden Zeit unablässig verfolgte, war, die Wissenschaft loszureißen von der Fessel hemmender Schultradition, von dem Druck infallibler Autorität. Er ist einer der ersten und entschiedensten Vertreter des Rechts freier Forschung auf allen Gebieten, — einer der Väter der kirchenhistorischen wie biblischen Kritik, ein Vorläufer und Vorkämpfer moderner Geistesfreiheit, „der beste Wal“, wie Luther ihn nennt, d. h. der geistesfreieste und einflussreichste unter den italienischen Humanisten des XV. Jahrhunderts, — wie Bellarmin richtig ihn nennt, ein *prae-cursor Lutheri*.

Wir wünschten sehr, durch weitere Mittheilungen über ihn und besonders aus seinem Briefwechsel, wie sie Bahlen verspricht, mit ihm noch näher bekannt zu werden; vielleicht findet sich dann auch unter den deutschen Theologen Einer, der durch Zeichnung eines noch vollständigeren Lebensbildes, als wir es bis jetzt besitzen, eine alte Schuld der protestantischen Wissenschaft gegen den rüstigen Wahrheitszeugen abträgt.

Göttingen.

Wagenmann.

Justus Menius, der Reformator Thüringens. Nach archivalischen und andern gleichzeitigen Quellen von Dr. G. L. Schmidt. Gotha, F. A. Perthes, 1867. 2 Bände 305 und 304 S.

Justus Menius gehört nicht zu der ersten Reihe reformatorischer Männer, nicht zu den bahnbrechenden Geistern, er nimmt aber doch unter denen, welchen die Aufgabe zufiel, das deutsche Kirchenwesen nach reformatorischen Grundsätzen zu bilden und zu ordnen, eine so wichtige Stelle ein, daß eine monographische Darstellung seines Lebens und Wirkens wie die vorliegende mit Dank zu begrüßen ist, zumal sie auch archivalische Quellen benützt und zum Gemeingute macht. Des Menius Antheil an den sächsischen Kirchenvisitationen, seine Leitung zuerst des Eisenacher, dann nach Myconius' Tode desselben und des Gothaer Kirchensprengels, seine Thätigkeit bei Einführung der Reformation in Mühlhausen u. geben ihm das Recht auf den Titel eines Reformators Thüringens, wenn es auch zuviel ist, ihn mit dem Verfasser als den Reformator Thüringens zu bezeichnen. Menius gehört zu denen, welche vom Humanismus aus zum Evangelium gekommen sind. Sein Verhältniß zu dem Humanistenbunde zu Erfurt, insbesondere auch zu Crotus, ist ähnlich wie das des Jonas. Auch der Verfasser tritt in längerer Ausführung der Ansicht Böckings bei, daß Menius der Verfasser der für die Entstehung der *epistolae obscur. virorum* Aufschluß gebenden

Responsio ad Apologiam Croti Rubiani sei, wofür in der That die Indicien ziemlich bedeutend sind. Nachdem Menius von Erfurt nach Wittenberg gegangen und dort Luther und besonders Melanchthon (auch Camerarius) nahe getreten, fand er seine erste geistliche Stellung in dem Dorfe Mühlberg zwischen Erfurt und Gotha, von wo aus er mit den humanistischen Freunden an beiden Orten in Verbindung blieb, auch bereits mit Myconius in Gotha verkehrte. Doch begab er sich bald wieder nach Erfurt. Offenbar beruht es aber auf einer Verwechslung mit Mühlberg an der Elbe, wenn der Verfasser meint, dem Menius sei seine Stellung durch den streng an der päpstlichen Kirche festhaltenden Propst zu Mühlberg verleidet worden. Denn er beruft sich dafür auf einen Brief des Pfarrers Köber zu Liebenwerda (Weimar. Comm.-Archiv) an Kurfürst Johann, worin dieser um Instruction bittet, da der Propst zu Mühlberg die Predigt der neuen Lehre in seinem Filial Möglenz (jetzt Filial von Sardorf, Kreis Liebenwerda) nicht leiden wolle. Von einem Propst im Thüringer Mühlberg ist uns nichts bekannt. — Nachdem wir dann Menius als Pfarrer zu St. Thomas in Erfurt mit dem Franciskaner Kling in eifriger Fehde gesehen, begleiten wir ihn auf sein eigentliches Arbeitsfeld. Von Gotha, wohin er sich begeben, nimmt er an der ersten sächsischen Kirchenvisitation Theil und wird dann Superintendent der Eisenacher Diocese. In dem, was der Verfasser bei dieser Gelegenheit von den kirchlichen Verhältnissen Eisenachs mittheilt, ist von besonderm Interesse die Wirksamkeit des ersten evangelischen Predigers Jacob Strauß (Struthio), ingeleichen die Details über die Wiedertäufer. In der einschlagenden Schrift des Menius (der Wiedertäufer leer und geheimniß, 1530) erklärt er, dem später die Beschuldigung des Majorismus so viel Noth machen sollte, sich noch ganz Amsdorfsisch gegen die Schwärmer, welche mit dem Glauben „der eignen Werke und Leiden Mitverdienst“ verbinden wollen, und selbst gegen die Wilderung, man solle ja den Glauben auf der Werke und Leiden Verdienst nicht setzen, aber man soll und muß sie dennoch gleichwohl haben als nöthige Dinge zur Seligkeit. Menius erwidert: „Das ist nichts geredet; denn sind sie zur Seligkeit nöthig, so kann man die Seligkeit ohne sie gewißlich nicht erlangen; kann man aber die Seligkeit ohne sie nicht erlangen, so macht der Glaube allein mich nicht selig. Das ist aber falsch und wider die ganze heilige Schrift.“ — Von Interesse sind die Mittheilungen über den Katechismus des Menius, worin er die lutherischen Erklärungen zum Theil leichter und einfacher zu gestalten suchte. Diese Umarbeitung hat sich zwar gegen Luthers markigem Worte nirgends zu halten vermocht, wohl aber haben die sogenannten Summarien, einleitende Fragen und Antworten, welche in die Hauptstücke einführen und das Verständniß ihres Zusammenhangs sehr faßlich vermitteln, Verbreitung gefunden. Wir fügen zu den Mittheilungen des Verfassers hinzu, daß sie noch heute in dem Erfurter lutherischen Katechismus sich finden. — In der leidigen Sache der Doppelhehe Philipps von Hessen hat Menius sich veranlaßt gesehen, eine Schrift zu schreiben welche den versuchten Rechtfertigungen des Scheidens entschieden entgegentritt, und so der Sache nach auch mehr, als Luther gestehen wollte, dem bekannten Gutachten Luthers und Melanchthons widerspricht. Der Kurfürst von Sachsen ließ es aber nicht zum Druck kommen. Schmidt theilt den Gedankengang nach dem zu Heidelberg befindlichen Manuscript mit. Es heißt darin, Moses habe die Polygamie nicht eingeführt, sondern um größern Uebels willen nachgesehen und Bestimmungen darüber getroffen. Wenn

Wenn jetzt in der Türkei das Evangelium gepredigt würde, so könnte man auch nicht verlangen, daß Jeder auf einmal seine Frauen bis auf eine entlassen solle. Sonst würde eine große Unordnung daraus entstehen, und man würde lieber das Evangelium nicht annehmen. So hätten auch die Apostel mit den ersten Christen Nachsicht gehabt und zunächst nur von den Bischöfen (1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 6) verlangt, daß sie nicht mehr als ein Eheweib haben sollten. Deswegen könne man aber doch nicht sagen, daß solche Unordnung durch das Evangelium gebilligt werde, u. s. w. — 1542 war Menius bei der Einführung (resp. Wiedereinführung) der Reformation in Mühlhausen durch die evangelischen Schussfürsten Sachsens und Hessens thätig und übernahm bis Herbst 1544 die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten. Leider ist das über Menius' specielle Thätigkeit Beigebrachte von geringer Erheblichkeit und steht in keinem Verhältniß zur Darstellung der früheren Verhältnisse Mühlhausens seit Pfeifers und Münzers Auftreten (die Mittheilungen Holzhausens in Ab. Schmidts Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, IV. 1845, scheint der Verfasser übersehen zu haben). Ein ähnliches Verhältniß zeigt sich bei anderen Abschnitten, z. B. in dem über die Versammlungen (I, 206 ff.). Die Erzählungen von dem Marburger Gespräch, von der Wittenberger Concordie und dem Convent zu Schmalkalden können der Natur der Sache nach nur einen oberflächlichen Einblick in die Verhältnisse geben und tragen doch andererseits für die Biographie des Menius selbst nichts weiter aus, als daß wir erfahren, daß Menius auch mit in Marburg gewesen, daß er Buber und die Anderen von Gotha nach Wittenberg geleitet und daß er zu Schmalkalden mit am Krankenbette Luthers gestanden. — Der zweite Band zeigt uns Menius in Gotha und führt in die äußerlich und innerlich traurigen Verhältnisse nach dem Schmalkaldischen Kriege. Für die Interimsverhandlungen, namentlich auch für die Versuche des Mainzer Ordinarius, seine bischöflichen Rechte wieder geltend zu machen, bringt der Verfasser einiges Neue aus handschriftlichen Quellen bei, ebenso benützt er für die Darstellung des Antheils der sächsischen Theologen und des Menius insbesondere am Osiandrischen Streite die handschriftliche „preussische Handlung“ u. s. w. aus dem Weimarschen Archiv. In dem 1550 noch vor dem Osiandrischen beginnenden Exorcismusstreite berief sich der Diaconus Merula in Gotha für seine eigenmächtige Weglassung des Exorcismus bei der Taufe auch auf Osianders Aeußerungen gegen denselben in seiner Schrift vom Interim, ja er meint, „des Herrn Osiandri Schreiben wider das Interim ekele Euch, Herrn J. Menius, über die Massen sehr, und wolltet gern wider ihn schreiben und an ihm Ritter werden, besorgt aber, er möchte Euch zu hoch zum Haupte sein, und Ihr möchtet zu hart an ihm anlaufen. Und nachdem Ihr ihn öffentlich nicht dürft angreifen, muß der arme Diakon., M. Georg [Merula], hiezu des Esels Sack sein, auf den man schlägt, und meint doch den Esel auch mit.“ Wie dem auch sein mag, darin irren wir wohl nicht, wenn wir trotz der versuchten Rechtfertigung des Exorcismus bei Menius eigentlich ein besonderes dogmatisches Interesse dafür nicht annehmen; es scheint vielmehr nur das Interesse der einmal bestehenden kirchlichen Ordnung zu sein, das zu wahren er sich berufen glaubt. — Den Schluß seines Lebens bilden die ebenso gehässig als kleinlich geführten Kämpfe gegen Menius wegen seines angeblichen Majorismus, die ihn schließlich von Gotha nach Leipzig trieben, wohin ihn der Fanatismus des Glacius verfolgte.

Oppin.

W. Möller.

Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. Im Zusammenhang mit der gesammten Lehrentwicklung dieser Zeit dargestellt von D. Heinrich Schmid, ord. Professor der Theologie in Erlangen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1868. XXIV und 344 S.

Die vorliegende Schrift will den Nachweis liefern, „daß die lutherische Kirche von Luther und von ihren Grundbekenntnissen abfiel, wenn sie nicht an der Lehre vom Abendmahl festhielte, welche in der F. C. bekannt ist, und daß der Kampf, welcher nach Luthers Tod bis zur F. C. für die Lehre Luthers geführt wurde, ein rechter und gerechter war, S. 6. Sie stellt sich damit in ausdrücklichen Gegensatz nicht nur zu Heppe und Ehrard, sondern auch zu der von Dorner wie früher von Pland vertretenen Anschauung der deutschen Reformationsgeschichte, wonach „brüderliche Gemeinschaft mit dem durch Calvin in der reformirten Kirche herrschend gewordenen Standpunkt christlich zulässig und durch Luthers eigenes Verhalten gegen die Schweizer gerechtfertigt ist“. Einrede hiegegen erhebt der Herr Verfasser jedoch nicht bloß in wissenschaftlichem, sondern vorzugsweise in kirchenpolitischem Interesse. Seine Schrift ist nach p. VIII ein Appel an die preußische Regierung, welche aus der Geschichte der Abendmahlsstreitigkeiten des sechzehnten Jahrhunderts die Nothwendigkeit erkennen soll, „den drei Landeskirchen ihr gutes Recht nicht vorzuenthalten“, deren Geschichte durch das Jahr 1866 mit denen des norddeutschen Großstaats verkettert worden.

Hier fragen wir billig vorzugsweise nach der Beweisraft der wissenschaftlichen Deduktion, welche in dieser Schrift für das gute Recht des Lutherthums, will sagen des Confessionalismus in seiner spröden Sonderstellung, versucht wird. Der Herr Verfasser macht sich selbst keine Hoffnung, mit seiner Anschauung in weiteren Kreisen Zustimmung zu finden, S. VII. Wir befürchten — mit Recht. Zwar zur Richtigstellung des Urtheils über das persönliche Moment in der Geschichte der Abendmahlsstreitigkeiten wird seine Schrift sicherlich beitragen. Was sie zu günstigerer Würdigung des Verhaltens eines Brenz oder auch eines Westfal, namentlich im Vergleich zu ihren reformirten Gegnern, beibringt, ist sicher geeignet, Licht und Schatten gleichmäßiger zu vertheilen. Aber was das Sachliche betrifft, so ist es dem Herrn Verfasser schwerlich gelungen, eine Geschichtsauffassung, wie wir sie bei den Verfassern der Historie der Sacramentsstreitigkeiten finden, für die Gegenwart wieder zur Geltung zu bringen.

Es ist vor Allem ein doppelter Mangel in der geschichtlichen Methode, welcher es zu keinen haltbaren Resultaten kommen läßt. Der Herr Verfasser vermeidet es sichtlich, die historischen Größen, d. h. die einzelnen Lehrtypen, scharf und präcis zu bestimmen, deren Kampf er darstellen will. Er handelt vom Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Abendmahlslehre, erklärt es aber für unnöthig, näher auf die Lehre von der Ubiquität und ihren verschiedenen Modalitäten einzugehen, S. 9. Aber handelt es sich in dem Streit zwischen den Lutheranern und Calvin schließlich nicht eben um die Modalität der leiblichen Gegenwart Christi? und finden sich nicht bei Luther selbst Ausführungen, welche über eine dynamische Gegenwart des Leibes Christi nicht hinausgehen? Endlich, hat Luther selbst auf die Ubiquitätslehre dasselbe Gewicht gelegt wie die Lutheraner? Uebergeht man so die eigentlich schwierigen, unentschieden gebliebenen oder später erst

strittig gewordenen Punkte, so ist es leicht, den Schein zu erwecken, als wäre Luthers Lehre etwas von Anfang an ganz Festes, das nur „vertheidigt“ zu werden brauchte, als wäre ihr Unterschied von allen reformirten Lehrbildungen ein fundamentaler, totaler. So weiß die katholische Geschichtschreibung den Lehrbegriff des Tridentinums schon in der patristischen Periode nachzuweisen, den ganzen dogmengeschichtlichen Proceß als bloße Vertheidigung des ewig mit sich identischen Dogma's zu begreifen, weil sie im Lehrbegriff der Väter die unentchiedenen, erst später streitig gewordenen Punkte übergeht, um späterhin die Bestimmungen der spätern Periode um so ungenirter in die frühere einzutragen. — Daß gerade im Abendmahlsdogma die Reformationszeit einen regen Fortschritt, eine reiche Mannigfaltigkeit von Lehrbildungen darbietet, konnte schon die Lehre Desolampads zeigen. Ein mystisches Element, der Begriff der persönlichen Selbstmittheilung Christi im Abendmahl, tritt schon bei ihm und demgemäß in der Basileensis und Helv. I hervor, während dies Element bei Zwingli bekanntlich nahezu ganz fehlt. Und wenn der Unterschied von Zwingli auch nur ein relativer ist, S. 125, so hat man kein Recht, denselben zu eliminiren. Noch fühlbarer wird der bezeichnete Mangel bei der Bestimmung des calvinischen und melanchthonischen Lehrbegriffs. S. 137 erkennt es der Herr Verfasser an, daß „Calvin die Gabe, die man im Abendmahl empfängt, bestimmter aus den Begriffen von Leib und Blut Christi entwickelt habe“. Wie aber dies geschehen, bleibt unbesprochen, und so ist es ermöglicht, die Lehre Calvins als mit der Zwingli's identisch und den Kampf der lutherischen Polemiker gegen Calvin als eine Vertheidigung gegen erneuten Zwinglianismus darzustellen. Bewiesen ist dies freilich nicht einmal hinsichtlich des Consensus Tigurinus; vgl. S. 142. 167. — Ebenso verhält es sich mit der Beurtheilung der Lehre Melanchthons. Hier folgt der Herr Verfasser lediglich der Darstellung Franks in seiner Theologie der F. C. Aber wenn irgendwo, war hier eine neue Durcharbeitung der Quellen wünschenswerth. Kann ja doch der Herr Verfasser selbst die anfänglich adoptirten Resultate Franks nicht festhalten, muß S. 277 seine Anklage gegen Melanchthon dahin restringiren, daß seine Abendmahlslehre auf einem abschüssigen Boden stand, der zum Calvinismus trieb, und weiterhin wird sogar zugegeben, daß ein bestimmter Gegensatz gegen Luthers Lehre erst in der Schule Melanchthons sich ergab.

Ein zweites Hauptbedenken müssen wir erheben gegen den Kanon, welcher dem Herrn Verfasser für die gesamte Lehr- und Streitthätigkeit aller Vertreter der deutschen Reformation maßgebend ist. „Wollten sie lutherische Theologen sein, so mußten sie wie Luther lehren,“ S. 96. Wir sehen ab von der inneren Berechtigung dieses Kanons auf evangelischem Standpunkt. Vom historischen Gesichtspunkt aus betrachtet, erscheint derselbe als eine einfache *petitio principii*. Er enthält die erst zu beweisende Voraussetzung, daß es von Anfang an in Deutschland nur ein exclusives Lutherthum gegeben, durch dessen Bekenntnisse die Theologen sich gebunden erachteten, nur wie Luther, d. h. im Sinn des Herrn Verfassers, im Gegensatz zu Melanchthon, in Feindschaft gegen Calvin, zu lehren. Zur Beleuchtung dieser Voraussetzung mögen hier noch wenige Bemerkungen über einzelne in Frage kommende Punkte folgen.

1. Daß das Syngramma Suevicum den lutherischen Begriff vom Abendmahl gebe, hat auch diese Schrift schwerlich bewiesen. Allerdings lehrt dasselbe

eine „wirkliche Gegenwart des Leibes Christi“. Aber in welchem Sinn? Hiefür ist die Erklärung, d. h. die von den Syngrammatisten beliebte Begründung der Lehre, nicht so gleichgültig, wie S. 230 behauptet wird. Denn in dieser zeigt sich eben der Gedanke, der mit jener Formel verbunden werden will. Daß es der lutherische gewesen, hiefür beruft sich der Herr Verfasser auf Dietrichs Ausführungen, abstrahirt aber von der Voraussetzung Dietrichs, ohne welche seine Beweisführung hinfällig wird, daß das Syngramma die Ubiquität gelehrt habe. Was das „Essen des Leibes Christi“ für die Syngrammatisten bedeutet, sagen sie selbst deutlich genug: Pfaff, Act. Württemberg. 188: *si quidem panis, quem frangimus, communicatio corporis est, non ut corpus Christi atteramus et frangamus, sed panem ipsum frangimus, corpus autem accipimus, quia verbum accipimus; quod edimus intrat ventrem, quod credimus intrat mentem.*

2. Mit der Auffassung der Invariata müssen wir uns einstimmig erklären. Aber ob durch dieselbe ein lediglich ablehnendes Verhältniß zur fortgebildeten reformirten Lehre geboten war? Unwahrscheinlich wird dies schon durch die Restriktionen, unter welchen der Art. X der Aug. allein als Ausdruck der Lehre Luthers zu bezeichnen ist, worüber ich auf meine Abhandlung über Melancthons Abendmahlslehre verweisen darf, noch mehr durch die Stellung, welche Luther selbst seit der Wittenberger Konkordie zu den Reformirten einnahm. In dieser Konkordie sieht der Herr Verfasser freilich nur einen vollständigen Sieg der Lehre Luthers, S. 29. Aber zeigen nicht eben die divergenten Relationen, welche über jene erste Unionsurkunde vorliegen, daß es zu einer genauern Bestimmung darüber gar nicht kam, wer unter den „Unwürdigen“ zu verstehen sei, daß Luther der Erörterung hierüber auswich und sich auf den allgemeinen biblischen Ausdruck zurückzog. — Um so unwahrscheinlicher ist die Darstellung, welche der Herr Verfasser von den unmittelbar darauf folgenden Vorgängen zwischen Luther und den Schweizern giebt. Hier bewegt sich Alles in Mißverständnissen. Luther, von Bucer betrogen, glaubt sich die Schweizer viel näher, als sie es wirklich waren, will aber in seinen Antwortschreiben keineswegs die Hand zur Versöhnung reichen, sondern bloß das wegräumen, was ihnen an seiner Lehre anstößig sein könnte, S. 29—43. Die Schweizer ihrerseits setzen bei Luther Bereitwilligkeit zur Union voraus, und auch die Antwort Luthers konnte nur diesen Glauben bestärken, S. 36. Welche sonderbare Komödie der Irrungen! direkt den Zuschriften der Schweizer widersprechend, welche an Deutlichkeit für Luther nichts zu wünschen übrig ließen.

3. Die Geschichte des 4.—6. Decenniums der Reformationszeit erscheint in der Darstellung des Herrn Verfassers in einer eigenthümlichen Gruppierung. Mit Recht sieht man gewöhnlich in den Kundgebungen der protestantischen Stände bis zur Naumburger Präfation die stärksten Zeugnisse für die Weite und Milde des damaligen Bekenntnißstandes. Hier müssen dieselben zurücktreten hinter die Erzeugnisse der lutherischen Polemik, damit sie schließlich dasselbe besagen wie diese. Aber es ist dem Herrn Verfasser sicher nicht gelungen, jene Thatsache zu beseitigen. Dies zeigt sich einmal hinsichtlich der Stellung Melancthons in dieser Periode. „Die Variata konnte unmöglich die Absicht haben, den Lutheranern das Abendmahlsbekenntniß zu nehmen, das in der Invariata ausgesprochen war“. S. 10. Schwerlich genügt dieser Satz, um den Reformirten neuer-

dings die Eigenschaft von augsbургlichen Confessionsverwandten streitig zu machen (s. ebendas.); denn er beruht auf der schon bemerkten *petitio principii*, daß die deutsch-evangelische Kirche von 1540 nur Lutheraner in dem abgegrenzten Sinne von 1580 enthalten habe, daß die unleugbar vorhandene Differenz der Variata schon damals im Licht einer grundwesentlichen Abweichung von Luthers Lehre erschienen sei, welche dem Melanchthon die Erklärung unmöglich gemacht hätte, *nos rejicere dogmata cum confessione a. 1530 pugnancia*. Unseres Erachtens konnte Melanchthon diese Versicherung mit gutem Gewissen geben, ohne seinen theologischen Dissensus mit Luther zu verleugnen. Ganz in derselben Lage befanden sich wohl auch die protestantischen Stände auf dem Wormser Colloquium und bei dem Frankfurter Receß. In diesem haben sie sich, wie der Herr Verfasser selbst zugiebt, auf den Standpunkt Melanchthons gestellt, und zwar, was übergangen wird, gerade hinsichtlich der Lehre vom Abendmahl, C. R. IX, 499 f. Daß sie das nur *ad hoc* gethan, weil sie der Meinung waren, der überwiegende Theil der Theologen werde sich dieser Vereinbarung in der Lehre anschließen, S. 301, ist eine mit Nichts begründete Supposition. Dabei konnten aber die Stände mit allem Grund behaupten, an dem Wesentlichen der in der Augustana bekannten Abendmahlslehre festzuhalten. So erledigt sich auch die Schwierigkeit, welche der Herr Verfasser in der Naumburger Präfation 1561 findet. Wenn die Stände hier gleichermaßen die Conf. von 1531 und von 1540 unterzeichnen, so wird man dies am wenigsten als ein ausdrückliches Bekenntniß zur Invariata auffassen können, da die Variata nur zur Ergänzung dienen sollte. Warum wäre dann die Unterschrift der Ausgabe von 1530 absichtlich vermieden, und wie könnte bei dieser Auffassung gesagt werden, die streng lutherische Partei habe in diesem Compromiß den Kürzeren gezogen, so daß demselben (S. 321) wegen mangelnder Competenz der Fürsten die rechtliche Geltung abgesprochen werden muß?

Vielmehr wird im besagten Schriftstück als die in kirchlichem Gebrauch, also auch in Geltung befindliche Confession die Variata bezeichnet; nach ihr soll die mit ihr wesentlich identische Invariata zur Vermeidung papistischen Mißverständnisses interpretirt werden.

4. Manche interessante Belehrung bieten ohne Frage die dem zweiten Abendmahlsstreit und seiner Litteratur gewidmeten Abschnitte. Wir machen namentlich auf die Darstellung der Schicksale Basco's und seiner Gemeinde und des Processes der Philippisten in Wittenberg aufmerksam. Aber die in dieser Periode im Kampf befindlichen dogmatischen Gegensätze erscheinen schwerlich in richtigem Licht. Man braucht einem Westfal aus seiner Polemik keinen moralischen Vorwurf zu machen, — was den Lon derselben betrifft, so findet der Herr Verfasser, vielleicht nicht ohne Grund, das Unrecht auf Calvins Seite. Man kann sogar — mit Rothe — in dieser Polemik eine nicht völlig unberechtigte volksthumliche Reaction des specifisch Lutherischen gegen melanchthonische Schultheologie erblicken, aber sicher braucht man nicht zu behaupten, Westfal habe in Calvin einen mit Zwingli völlig identischen Standpunkt perhorresciren müssen, S. 171, um so mehr, wenn S. 174 ausdrücklich zugestanden wird, Westfal habe sich auf die Behauptung zurückgezogen, daß Luther nicht dasselbe lehre, wie Calvin, was dieser freilich nie bestritten hatte.

Was endlich die Katastrophe des Philippismus betrifft, so kann dieselbe

unmöglich in richtigem Lichte erscheinen, wenn man ihn mit dem Calvinismus identificirt, S. 290. Und hiezu hat man kein Recht. Denn die unleugbar calvinische Exegesis perspicua wagt der Herr Verfasser selbst nicht auf die Urheberchaft der Wittenberger Theologen zurückzuführen, S. 268, in den eigenen Rundgebungen derselben aber weiß er nur Melancthonianismus zu entdecken, bei Manchen, wie bei Major und Eber, mit bedeutender Annäherung an den lutherischen Lehrtypus.

Und daß diese melancthonische Richtung in der deutschen Kirche unterging, ist zwar aus der zweideutigen, auch innerlich schwankenden, unproduktiven Richtung ihrer späteren Vertreter zu begreifen, aber keineswegs als ein segensreiches Ereigniß zu bezeichnen, noch weniger freilich die dadurch bedingte, immer mehr sich vertiefende Scheidung des calvinischen und lutherischen Typus. Die Geschichte des deutschen Protestantismus — das möchten wir schließlich gegen die oben bezeichnete kirchenpolitische Tendenz des vorliegenden Werks bemerken — ist nun einmal nicht geeignet, Material für die Apologetik des exklusiven Confessionalismus zu bieten. Sie zeigt vielmehr: die Zeit der Scheidungen des innerlich Zusammengehörigen hat die schwersten Niederlagen des Protestantismus gegenüber der mächtig anfluthenden katholischen Reaktion vorbereitet, sie ist aber auch eine tiefe Schädigung desselben in seinem innern, religiösen und sittlichen Bestand, ein Abfall von der Urgeschichte des Protestantismus gewesen. Wenn daher „der Strom der Zeit“ heutzutage immer mächtiger über den Partikularismus des Epigonenthums der Reformation hinwegstrebt, so sollte man dieses Streben gerade vom kirchlichen Standpunkt aus nicht beklagen, S. VII, sondern freudig sollte man es herbeiwünschen, daß der Zug nach Einigung des unnatürlich Getrennten, welcher nunmehr für das politische Leben des deutschen Volks schon so Großes geleistet hat, auch auf kirchlichem Gebiet immer mächtiger werde. Angesichts der neusten Uebergriffe Roms thut vor Allem dem evangelischen Protestantismus Deutschlands Einigung, Sammlung seiner inneren Kräfte noth!

Böblingen.

Dionanus Herrlinger.

Dr. Ernst Schlee, der Streit des Daniel Hofmann über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Marburg, Elwert. 82 S.

Es ist von besonderem Interesse, in der Geschichte der theologischen Streitigkeiten zu beobachten, daß, wie nicht selten scheinbar ganz locale körperliche Uebel ein eigenthümliches Licht auf den Gesamtzustand des leiblichen Organismus werfen und mit demselben eng zusammenhängen, ein Gleiches auch in den so zu sagen, pathologischen Erscheinungen der Theologie zu Tage tritt, zu welchen ihre Streitigkeiten gehören, die immer irgendwie krankhafte Momente in sich tragen, wenn sie auch durch Ausscheidung der Krankheitsstoffe zur Genesung führen und die Reactionsfähigkeit des kirchlichen Organismus bekunden. So kleinlich und engherzig oft auch diese Streitigkeiten sind und so viel alter theologischer Adam sich in ihnen offenbart, so verkehrt es ferner ist, nach einer die Geschichte construirenden Methode auch die zufälligsten einzelnen Momente zu juxtafügern und zu einer geschichtlichen Nothwendigkeit zu erheben, — ebenso einseitig ist es, nur die Beschränktheit der theologischen Anschauung in solchen Streitigkeiten zu erkennen.

Der Verfasser gegenwärtiger Schrift hält sich von dieser Einseitigkeit frei

und beurtheilt von einem allgemeinen Standpunkte aus den vorliegenden Streit. Er weist nach, wie derselbe weit über die nächste Veranlassung hinaus eine große principielle Bedeutung habe, nur äußerlich erledigt, ohne innerlich zum Abschluß gekommen zu sein. Es ist nicht sowohl der Gegensatz gegen die Philosophie als vielmehr gegen den Intellectualismus, nicht sowohl gegen die Vernunft als gegen den scholastischen Verstand, nicht sowohl gegen eine wissenschaftliche Glaubenserkenntniß als gegen eine bloß dialektisch-logische Erkenntniß, der sich hinter den mit leidenschaftlicher Unklarheit und schroffster Einseitigkeit ausgesprochenen Sätzen Hofmann's verbirgt, und der Eifer für die Selbständigkeit des Glaubens als eines besonderen geistigen Erfahrungsgebietes, das seine eigenthümliche göttliche Logik hat, die den Glauben als die dem natürlichen Denken zwar widersprechende, aber in Wahrheit höchste Vernunft erweist. Es ist die Ahnung der Wahrheit, die Schleiermacher, wenn auch mit der Consequenz eines in seinem System unüberwundenen Dualismus, siegreich geltend gemacht durch die Energie, mit welcher er die Theologie auf den Boden der gläubigen Erfahrung verpflanzt, und die Luther'n vorgeschwebt, der zwar die Vernunft bekämpft, aber damit nur gegenüber der Scholastik, die in die alten Schläuche ihrer dürftigen Kategorien eines atomisirenden Verstandes, einer unwiedergeborenen, unerleuchteten Vernunft, den neuen Wein des Evangeliums mit seinen mystischen Tiefen fassen wollte, die Anmuthung zurückgewiesen hat, daß die Wissenschaft des Glaubens nach einer ihrem Gegenstande heterogenen Methode behandelt werde.

Daß diese Anschauung der Kern des Streites ist, in welchen Daniel Hofmann mit seinen philosophischen, in unklarer Halbheit schwankenden Gegnern verwickelt ist, dies mit großer Gründlichkeit und lichtvoller Klarheit nachgewiesen zu haben, ist das wesentliche Verdienst dieser dankenswerthen Schrift. Sie giebt zunächst eine Geschichte des Streits, der seinerseits die auch anderwärts zu machende Beobachtung bestätigt, daß der Fanatismus nicht etwa bloß in der Theologie heimisch und den Philosophen nicht minder als den Theologen Urbanität zu empfehlen ist, und stellt sodann den innern Gegensatz und die Streitpunkte dar, die im Wesentlichen sich in den vier Fragen zusammenfassen: 1. Widersprechen sich Theologie und Philosophie in ihren Erkenntnißprincipien? 2. Was gehört zu den Mystereien? und besonders giebt es eine natürliche Gotteserkenntniß? 3. Kann es in religiöser Hinsicht ein mit dem Glauben übereinstimmendes Wissen geben? 4. Ist die Anwendung der philosophischen Methode in der Theologie nöthig oder zulässig?

Was speciell die zweite Frage anlangt, so ist's bedeutsam, wie Hofmann bei aller Unklarheit mit richtigem Instinct die Glaubenswahrheit als eine ethische Wahrheit faßt und auch die sogenannten natürlichen allgemeinen Religionswahrheiten als Gegenstände einer mystischen, aus der Fülle und Kraft des Glaubens geborenen, selbständigen Erkenntniß in ihrem Zusammenhange mit den Mystereien des Evangeliums versteht.

Dresden.

Dr. phil. Meier.

Franz Xavier. Ein weltgeschichtliches Missionsbild von Rev. H. Venn und Dr. W. Hofmann. Wiesbaden, J. Neidner, 1869. 8. 418 S.

Ein Buch, das (was man nicht von vielen sagen kann) weit mehr giebt, als sein Titel verspricht. Es besteht eigentlich aus zwei, von zwei verschiedenen Ver-

fassern herrührenden und auf etwas eigenthümliche Weise in einander geschachtelten missionsgeschichtlichen Arbeiten: 1) einer Darstellung des Lebens und Wirkens des bekannten Mitstifters der Societas Jesu und Jesuitenmissionärs Franz Xavier, einer theilweise gekürzten, aber auch mit einigen Zusätzen versehenen Uebertragung des 1862 zu London erschienenen englischen Werkes „Missionary Life and Labours of Francis Xavier taken from his own correspondence“ von Henry Benn, Ehrensecretär der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft, und 2) einer vom Generalsuperintendenten Dr. W. Hoffmann in Berlin verfaßten Gesamtgeschichte der christlichen Mission vom apostolischen Zeitalter an bis auf die Gegenwart, und zwar so, daß das erste Buch den Gang der Mission vor Xavier (S. 1 bis 115), das zweite Xavier's Leben und Wirken (S. 116 bis 260), das dritte die christlichen, römisch-katholischen sowohl als evangelischen, Missionen seit Franz Xavier bis zur Gegenwart enthält. Das letzte Buch, das wieder einige kleine Partien aus dem Benn'schen Buche aufgenommen hat, sonst aber ganz das Werk Dr. Hoffmann's ist, läuft aus in eine energische Vertheidigung des evangelischen Missionswesens gegen die neuesten Angriffe und Verdächtigungen, die dasselbe von Seiten eines englischen Convertiten, J. A. Marshall, in seinem auch ins Deutsche übersehten Buche (die christlichen Missionen, ihre Sendboten, ihre Methode und ihre Erfolge. Mainz 1863. 3 Bände) erfahren hat. Wir brauchen nicht zu sagen, daß von allen jetzt lebenden evangelischen Theologen Deutschlands wohl keiner zum Historiker, Apologeten und Kritiker der Mission — d. h. zur Uebung einer eingehenden, sachverständigen, wohlwollenden und darum gewiß heilsamen Kritik des gegenwärtigen Missionsbetriebs — soviel Beruf, Begabung und Sachkenntniß in sich vereinigt als der deutsche Mitverfasser oder Hauptverfasser des vorliegenden Werks, und wir könnten es daher nur bedauern, wenn er sich nicht entschloße, die von ihm früher beabsichtigte Arbeit, von der er am Schluß der Vorrede spricht und die ihm unterdessen „von sehr unberufenen Händen abgenommen worden“, doch noch zu liefern. Unterdessen freuen wir uns des hier von ihm gebotenen „weltgeschichtlichen Missionsbildes“, das als kurzes, in großen Zügen gezeichnetes, auf umfassender Quellen- und Literaturkenntniß ruhendes Compendium der Geschichte der Ausbreitung des Christenthums eine von Vielen längst gefühlte Lücke in unserer sonst an allen möglichen Monographien so reichen kirchengeschichtlichen Literatur in erfreulicher Weise ausfüllt. Vielleicht wird der gelehrte Kirchenhistoriker strengere Quellenkritik, wie sie ja gerade auf diesem sagenüberwucherten Gebiet noth thut, hie und da vermissen. Desto mehr wird alle gebildeten evangelischen Christen das klare, reiche, geschickt gruppirte und gewandt ausgeführte Bild gerade auch durch die Abwesenheit alles gelehrten Prunkes ansprechen. Für Alle aber wären zur leichteren Orientirung Columnenüberschriften und ein Register oder doch mindestens ein genaues Inhaltsverzeichnis sehr zu wünschen gewesen.

Wenn so der Hoffmann'sche Theil des Buches eine Lücke in der Literatur in erfreulicher Weise ausfüllt, so besteht das eigenthümliche — man weiß nicht, soll man sagen: erfreuliche oder schmerzliche — Resultat der Benn'schen Arbeit darin, daß dadurch wieder ein colossales Stück jesuitisch-päpstlichen Schwindels aufgedeckt und einer der berühmtesten Heiligen des modernen Katholicismus in seiner wahren und nackten geschichtlichen Gestalt vor uns hingestellt wird. Während nämlich bisher nicht bloß katholische, sondern vielfach auch protestantische Kirchenhistoriker

durch die theils albernen, theils geradezu lügenhaften Berichte der jesuitischen Biographen des Heiligen (E. Acosta, Maffei, Tursellini, Bouhours) sich haben täuschen lassen; — während nicht bloß ein Katholik wie Alzog in Xavier „einen zweiten Apostel Paulus sieht, der auch durch Wunder verherrlicht ward“, sondern auch ein Lutheraner wie Kurz ihn als „den Apostel der Indier“ preist, der mit glühendem Eifer für das Heil der Menschheit, mit apostolischer Einfalt, mit unbeschreiblicher Fülle von Liebe und Selbstverleugnung viele Tausende getauft“; — während auch sein Biograph in der Herzog'schen Real-Encyclopädie, Band IV, S. 484 ff., wenn gleich mit leise angedeutetem Zweifel gegen die bisherigen unkritischen Darstellungen seiner Geschichte, von dem Lobe seiner Gaben und Tugenden überfließt und in ihm „eine seltene edle Blüthe am Baume der Gesellschaft Jesu“ sehen will (vgl. auch Kalkar, Geschichte der römisch-katholischen Mission; deutsch von Michelsen. Erlangen 1868): so zeigt dagegen H. Venn auf Grund der unverwerflichsten Zeugnisse, aus den eigenen Briefen und Jahresberichten Xavier's, daß nicht bloß die von Jesuiten und Päpsten (insbesondere von Papst Gregor XV. behufs seiner Canonisation) ihm angedichteten Wunder auf den schamlosesten Fälschungen und albernen Erdichtungen beruhen, sondern daß auch seine wirkliche Missionsthätigkeit größtentheils eine so äußerliche, ungeistliche, unevangelische, unsäulere und unsolide ist, wie sich dieß eben von einem Genossen Lovola's und Mitstifter der Gesellschaft Jesu nicht anders erwarten läßt. Es ist noch sehr mild ausgedrückt, wenn H. Venn ihn als einen Mann von großer Wandelbarkeit des Charakters schildert, der „leicht von ausschweifender Hoffnung zu gänzlicher Verzweiflung umschlägt, der das eine Mal Liebe und Frieden predigte, das andere Mal Agent der greulichen Inquisition war, ein drittes Mal zu einem wilden Kreuzzug zur Beförderung der wahren Religion aufrief“, und wenn er ihn nicht „streng nach dem Maßstabe des Christenthums“ messen will. Ja man wird, wie der Uebersetzer S. 120 fast allzu sanguinisch sich ausspricht, in Xavier's Frömmigkeit und Liebesthätigkeit gern auch die besseren, reiner christlichen Regungen anerkennen; nur um so klarer tritt immer wieder hervor, was der Grundfehler seiner Mission wie des ganzen Ordens ist, in dessen Geist er wirkt, — daß er sein Vertrauen auf den Arm des Fleisches setzt statt auf die Kraft der göttlichen Wahrheit und daß es ihm nicht darum zu thun ist, Seelen zu gewinnen für Christus, sondern Propaganda zu machen für die Herrschaft seiner Kirche und vor Allem seiner Gesellschaft. So verschwinden alle Lichtseiten in seinem Charakter, die H. Venn (S. 251) bereitwilligst anerkennt, hinter den viel stärkeren Schatten, und wenn im Verfolg seines Wirkens gerade die guten Seiten in ihm die Nachwirkungen seiner natürlichen besseren Begabung oder besserer christlicher Eindrücke aus seiner Jugendzeit, immer mehr zurück, die schlimmen Wirkungen des Systems, dem er dient, immer stärker hervortreten, so mag das ihm selbst zur Entschuldigung dienen, ist aber eben darum nur um so bezeichnender für seinen Orden und seine Kirche. Wir können diese Missionstheorie nicht drastischer ausdrücken als mit einem Dictum, das der Verfasser S. 258 gelegentlich anführt: „Die Jesuiten waren sämmtlich derselben Ansicht wie der große Apostel Indiens, Franz Xavier, dessen Grundsatz, wie Navarrete versichert, war und blieb, daß ohne Musketen kein Missionar haltbare Befehrungen machen könne.“ Also: ohne Musketen keine Mission! Das heißt in die Sprache des neunzehnten Jahrhunderts übersetzt: „Kein Papstthum ohne Chassepots!“ —

Wir sehen — und das ist eben das schmerzliche und doch auch wieder dankenswerthe Resultat dieser quellenmäßigen Darstellung der Missionsthätigkeit Franz Xavier's —, wie sehr der alte ehrliche Balch Recht hat mit seinem Urtheil über die Missionen der römischen Kirche (Bibl. theol., Halle 1762): „Non eo spectant, ut regnum Christi per veramevangelii doctrinam et salutarem illius cognitionem, sed potestatem pontificis Romani per errores, fabulas, fraudes, superstitiones, simulatas virtutes — et, hätte er hinzufügen sollen, per vim et arma — amplificent.

Göttingen.

Wagenmann.

Jakob Böhme und die Alchymisten. Ein Beitrag zum Verständniß J. Böhme's. Von Dr. G. E. Adolf von Harleß. Berlin, Verlag von Gustav Schlawitz, 1870. gr. 8. VIII und 187 S.

Der geehrte Herr Verfasser versucht es, in dieser Schrift nachzuweisen, daß Jakob Böhme, wenn er auch nicht so niedrig gestellt werden sollte, als häufig genug geschehen, doch auch nicht so hoch erhoben zu werden verdiene, als ihn namentlich Franz Baader erhoben habe. „Baader selbst“, meint Herr von Harleß, „überraße Böhme'n an Genialität und besonders an Originalität bei weitem; Baader habe eben Böhme's Schöpfungen mit dem Brillantfeuer seines Geistes beleuchtet und in ihn hineinconstruirt, was sich gar nicht aus ihm herausconstruiren lasse; zu solchen Täuschungen könne man aber nur zu leicht kommen, wenn man bei Beleuchtung einer geschichtlichen Persönlichkeit von allen Wegen historischer Untersuchung Umgang nehme“. Diese historische Untersuchung wollte denn nun unser Verfasser anstellen; man könnte aber doch Grund haben, daran zu zweifeln, daß sie zu einem richtigen Resultat geführt habe, ja schon daran, daß sie überhaupt erst angestellt werden mußte, daß namentlich Baader sie unterlassen habe. Wirklich befinden wir uns, theilweise durch eigene Anschauung und Wahrnehmung, in der Lage, der strengsten Wahrheit gemäß versichern zu können, daß Baader alle die Schriften der Vorgänger Böhme's, auf welche Herr von Harleß hinweist, auf das allersorgfältigste durchforscht, daß er sich dieß nicht etwa eine bloße Nebenarbeit habe sein lassen, wie dieß bei unserm Verfasser augenscheinlich der Fall ist. Und nun gar die Werke Böhme's selbst sind niemals von seinem Arbeitstisch, ja fast nicht aus seiner Hand gekommen, und er hat ihnen im Verlaufe eines halben Jahrhunderts das eingehendste Studium gewidmet. Am Ende soll jedoch wohl gerade in diesem Eifer, in dieser Beharrlichkeit der Grund liegen, daß Baader immer tiefer in jene Selbsttäuschung sich verlieren, immer fester in sie gebannt bleiben mußte? Im Ernste wird man das aber doch nicht behaupten wollen! Bei der Klarheit des Geistes, durch welche sich Baader schon von Jugend an auszeichnete und die sich ihm bis zu seinen letzten Lebenstagen ungeschwächt bewahrte, ist solches geradezu undenkbar, und so wird man denn auch nicht zugeben können, daß Herr von Harleß das Verhältniß Böhme's zu Baader oder Baader's zu Böhme richtig bestimmt habe.

Wir wollen und können uns nicht auf die Untersuchung einlassen, woher die tiefe Abneigung rühren mag, von welcher Herr von Harleß gegen Böhme erfüllt ist; daß sie aber besteht, beweist die vorliegende Schrift aller Orten. Schon der Umstand, daß Herrn von Harleß, wie er selbst erzählt, die Lectüre der Böh-

me'schen Werke nur eine harte Arbeit war, läßt erkennen, daß er kein Herz für sie hatte, daß sie ihn nur anwiderten. Ebendarum vermochte er aber auch nicht in ihren Kern, in ihren Inhalt einzudringen; er blieb vor der bloßen Schale stehen, und daß ihm diese nicht mundete, ist leicht zu begreifen. Offenbar war er hier in einer ganz ähnlichen Lage wie derjenige, der sich ohne Sinn, ohne Liebe für ernste Musik einer Symphonie oder gar einer großartigen Fuge gegenüber befindet. Dem wird sich die höchste Schönheit nur als ein wüstes Chaos, nur als ein wildes Durcheinander darstellen. Ist ja doch auch die große Persönlichkeit Luther's von Andersgläubigen oft genug zu einem widrigen Zerrbild entstellt worden; und welche Verunstaltung hat die Glaubenslehre der protestantischen Kirche sogar von dem so hoch gebildeten und edelgesinnten Möhler erfahren müssen! So hat denn auch Herr von Harleß in Betreff Böhme's das gerade Gegenteil von demjenigen sich zu Schulden kommen lassen, was er irrthümlicher Weise von Baader annimmt. Wenn sich Baader, wie er wähnt, in eine solche Stellung zu Böhme gesetzt hat, daß er in ihm hohe christliche Weisheit fand: so hat Herr von Harleß ihm gegenüber einen solchen Standpunkt eingenommen, von welchem aus er bei ihm kaum etwas Anderes als Ketzerei und Wahnsinn gewahrte.

Was uns Herr von Harleß als einzelne Andeutungen über Böhme's angebliches Lehrsystem vorführt, erscheint als eine solche Zusammenhäufung von Ungeheimtheiten und Ungeheuerlichkeiten, daß man sich freilich nur mit Ekel und Abscheu davon wird abwenden mögen, daß man aber auch in dem Titel der vorliegenden Schrift, welchem zufolge sie „ein Beitrag zum Verständniß J. Böhme's" sein soll, nur eine Ironie wird finden können. Ebenso sind, man kann wohl sagen, die meisten der von unserm Verfasser aus Böhme's Werken ausgehobenen Stellen für denjenigen, der mit Böhme noch nicht gründlich vertraut ist, gerade so gut gewählt, als es passend sein möchte, die Unterweisung in den Lehren des Christenthums mit der evangelischen Erzählung von der Region Dämonen, welche in die Säue fuhren, anzuheben.

Es ist allbekannt, daß Jakob Böhme bei seinem philosophischen Forschen immerdar in Uebereinstimmung mit dem Schriftwort sich befinden wollte, durch alle Eindrücke aber, welche er von letzterm empfing, zu jenem Armoment des speculativen Denkens, das er in der göttlichen Persönlichkeit fand, zu gelangen suchte, um nun von da aus Licht und Klarheit über das Wesen der Dinge zu gewinnen. Was soll man nun dazu sagen, wenn Herr von Harleß hierin das Streben eines „Freigemeinders unserer Tage" finden will, und auch, weil Böhme von seinen geistigen Intuitionen überzeugt war, daß in denselben, wenn man sie sich zu Nuge machen wolle, das Mittel zur Lösung des confessionellen Haders gegeben sei, spöttelnd von ihm sagt: „Hätte er später und nicht in Sachsen gelebt, — er hätte Anlage zu einem unionistischen Hofphilosophen gehabt“, und weiter noch beifügt: „Als aber Böhme seine Friedensworte schrieb, saß, wie ich denke, der Affe Gottes daneben und lachte"! So, wie Herr von Harleß Böhme's Trinitätsbegriff faßt, besteht, das müssen wir durchaus einräumen, „zwischen ihm und der betreffenden Kirchenlehre auch nicht die entfernteste Aehnlichkeit“. Der Hauptpastor Gregorius Richter in Görlitz hat seiner Zeit Böhme'n die Behauptung unterstellt, daß der Sohn Gottes aus Quecksilber bestehe; das thut Herr von Harleß nicht, eine „Parallele aber zwischen Schwefelsäure und Gott dem

Vater“, meint er, wie entseßlich das auch klingen möge, bei Böhme annehmen zu müssen. Naturprocesse, chemische Vorgänge wittert er bei ihm allenthalben und beachtet nicht, daß die Terminologie, deren sich Böhme, dem Geschmack oder Ungeschmack seiner Zeit gemäß, bei Darlegung seiner geistigen Anschauungen bedient, am Ende doch gerade so unverfänglich ist, als man auch demjenigen, der von einem „Begriff“ Gottes redet, doch nicht füglich wird zur Last legen dürfen, daß er sich Gott als ein „irdisch greifbares“ Wesen denke.

Auf der andern Seite nimmt Herr von Harleß von Böhme an, daß er die biblischen Historien nicht gelten lasse, sondern sie mit seinen allegorischen Ausdeutungen verflüchtige. Hierauf ist zu erwiedern, daß Böhme in den Thatfachen der Bibel allerdings gar vielfach Typen höherer Wahrheiten findet, wie wir denn von ihm in derjenigen Schrift, welcher er den Titel „Mysterium magnum“ gegeben hat, eine symbolische und allegorische Auslegung der ganzen Genesis besitzen. Folgt aber wohl hieraus, daß er die Realität der in der Genesis erzählten Begebenheiten läugne? Schließt wohl Herr von Harleß aus demjenigen, was wir Cap. 4, V. 21 ff. des Briefes Pauli an die Galater lesen, daß dem Apostel Sara und Hagar, Isaak und Ismael nicht existirt haben? Ebenso weiß man gar nicht, was man dazu sagen soll, wenn unser Verfasser von Böhme behauptet, „er habe den Christus für uns ausgestrichen und nur den Christus in uns stehen gelassen“; eine augenfälliger Unrichtigkeit ist noch nicht ausgesprochen worden, so lange die Welt steht, und wir mögen hierüber kein Wort weiter verlieren. Es klagt aber Herr von Harleß auch darüber, daß Böhme „die evangelische Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben nicht anerkannt, daß er sie vielmehr sogar bekämpft habe“. Hierüber bemerken wir, daß Böhme in der That diese Lehre als solche nicht hervorgehoben, d. h. sich nicht geradezu für sie erklärt, daß er aber doch in allen seinen Schriften und zwar mit dem größten Nachdruck ausgesprochen habe, wie wir der Vergeltung unserer Sünden und der Rechtfertigung nur vermöge der Gnade Gottes in Christo theilhaftig werden, ebenhiez u aber der lebendige Glaube erforderlich sei, während „der historische Glaube“ — das sind Böhme's eigene Worte, Menschwerd. II, 8, 1 — „ein bloßes Fünkeln sei, das erst angezündet werden müsse“. Lehrt nun wohl, fragen wir, die Lutherische Kirche anders, und wie kommt Herr v. Harleß dazu, Böhme gleichwohl gerade in diesem Punkte für einen entschiedenen Gegner derselben zu erklären, — Herr von Harleß, der es doch selbst „zweifelhaft findet, ob Böhme mit demjenigen, was er in Cap. 20, 15 seiner Aurora sagt, die Lutherische Lehre selbst oder nur deren Mißverständnis und Mißbrauch im todten historischen Glauben meine“?

Noch ein sehr tief greifendes Mißverständnis, in welchem wir Herrn von Harleß Böhme's Lehre gegenüber befangen finden, müssen wir zur Sprache bringen. „Es zwingt uns jezt“, meint er, „nur ein Lächeln ab, wenn Böhme dem Görlicher Primarius in seiner Gegenschrift vorhalte, daß derselbe nichts von den Geheimnissen der Natur verstehe“. „Wie war denn das beschaffen“, bemerkt hiebei Herr von Harleß, „was Böhme von ihren Geheimnissen wirklich verstand?“ und stellt ihm dabei Männer wie Kepler und Newton entgegen, „als die wirklich etwas hievon verstanden hätten“. Wir begegnen hier dem Mangel einer sehr wichtigen Unterscheidung — zwischen Natur und Natur, zwischen der niedern, irdisch-materiellen und zwischen der die irdische unendlich überragenden himm-

lischen Natur. Nur auf die Verhältnisse der irdischen Welt bezieht sich dasjenige, was man Naturforschung nennt, und auf diesem Gebiete hat Böhme allerdings nichts geleistet; mit um so größerem Erfolge aber bewegte er sich in jenem andern, höhern Bereiche. An den hier von ihm gegebenen Erörterungen aber, welche sich als der eigentliche rothe Faden durch alle seine Schriften hindurchziehen, in denen die Genesis der himmlischen Leiblichkeit enthüllt wird und sich uns zugleich die willkommensten Aufschlüsse über das tiefste Wesen der irdisch-materiellen Natur darbieten, ist Herr von Harleß vorübergegangen, ohne irgend etwas davon gewahr zu werden. So konnte es denn freilich geschehen, daß er Böhme's Leistungen nur als geringfügig ansah, während Baader in ihm einen so hohen, wunderbaren Geist, den Begründer einer philosophischen Lehre erkannte, aus welcher sich jenes großartige System gewinnen, ans Licht ziehen läßt, das allen einzelnen Aussprüchen der Bibel zu Grunde liegt und ebendiese so fest in sich zusammenschließt, daß ihren Gegnern nirgends ein Angriffspunkt mehr offen bleibt.

Doch ist es nicht Baader allein, der Böhme so hoch stellte, ganz das Gleiche gilt auch von Detinger und ebenso von Saint-Martin. Von Erstem weiß man, daß er, der Leibniz-Wolff'schen Verdünnung gegenüber, nur bei Böhme das Mittel fand, die Realität oder, wie er selbst sich ausdrückt, die Massivität der biblischen Lehren festzuhalten; von Detinger stammt ja auch das schöne Wort: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“, ein Wort, welchem sicher auch Herr v. Harleß seine freudige Zustimmung nicht versagen wird. Saint-Martin aber fühlte sich von Böhme so angezogen, daß er, um dessen Schriften zu studiren, noch in höherem Alter die deutsche Sprache erlernte und sich hiedurch auch in den Stand setzte, dessen Hauptwerke ins Französische zu übertragen. An ihn, an Saint-Martin, knüpfte sich auch guten Theils die Restauration des Glaubens an die Bibel, nachdem an dessen Stelle die platte rationalistische Denkweise eingetreten war. Wir brauchen in dieser Beziehung nur an einen Johann Matthias Claudius, einen Gottfried Heinrich von Schubert, einen Johann Friedrich von Meyer, einen Neander u. zu erinnern. Wie kommt es doch, daß Herr von Harleß, dem das Alles gewiß wohl bekannt ist, gerade in Bezug auf Böhme das Wort „An ihren Früchten wird man sie erkennen“ so ganz außer Acht läßt? —

Gerne, sehr gerne hätten wir zu der Schrift des Herrn von Harleß gänzlich geschwiegen; wir haben fürwahr keine Freude an Streit, wir halten überall viel lieber Frieden. Bei der hohen Stellung aber des Herrn von Harleß sowie bei dem wissenschaftlichen Ruhm, den er sonst genießt, steht natürlich auch zu erwarten, daß seine Schrift eine nachtheilige Wirkung in sehr weiten Kreisen ausüben wird. So erschien es uns denn durchaus geboten, unsere Stimme, so weit sie eben reichen mag, für die gute Sache, welche Jakob Böhme vertritt und um deren willen er schon so vielfach bei Lebzeiten und noch in späteren Jahrhunderten Anfeindungen erleiden sollte, zu erheben. Und nun schließen wir mit einem Wunsch, einer Bitte, daß es nämlich Herrn von Harleß gefallen wolle, uns noch mit einer andern Schrift zu beschenken, durch welche eben die übeln Wirkungen, welche von der gegenwärtigen zu befürchten sind, guten Theils aufgewogen werden könnten, mit einer Schrift nämlich über den günstigen Einfluß, welchen die philosophischen Bestrebungen Baader's auf die Theologie bereits

ausgeübt haben, und über die glücklichen Folgen, welche für sie von ebendaher noch weiter zu erwarten sind.

München.

Dr. Julius Hamberger.

Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers Deutschen Schriften von Ph. Diez in Marburg. Erster Band. Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel, 1870. 4. 772 S. und LXXXVI S. Vorwort, die Eigenheit der Sprache Luther's und Verzeichniß der Originaldrucke Luther'scher Schriften enthaltend.

Es war schon im Jahre 1664, als Philipp Salzmann seinen „Singularibus Lutheri“ „eine Erklärung der sonderbaren Wörter, welche er aus den Schriften Lutheri zusammengetragen,“ hinzufügte. Durch den dreißigjährigen Krieg war wieder ein neues religiöses Leben in Deutschland erweckt und zeigte sich in der lutherischen Kirche besonders auch in der Benutzung der Luther'schen Bibel. Man fand aber in Luther's Uebersetzung „Wörter, welche nach der ältern Rede-Art so gestaltet waren, daß der gemeine Mann sie nicht völlig verstand“, und suchte bald an verschiedenen Orten dem Uebelstande abzuwehren. Die Schreibart und die grammatische Flexion der Wörter hatte man auch schon früher der neuern Sprache gemäß verändert. Aber auf diese Weise nun, durch eine kurze Erklärung der veralteten Wörter, glaubte man noch besser, und das fast zwei Jahrhunderte hindurch, der bibellesenden Gemeinde zu genügen. Es mußten erst Grimm's großartige Forschungen ein tieferes Verständniß der Muttersprache wecken, ehe auch nur eine Ahnung entstand, daß die hochdeutsche Sprache sich mit den Jahrhunderten auch darin verändert habe, daß viele Wörter, Ausdrücke, Constructionen eine ganz neue Bedeutung erhalten haben. Die Luther'sche Bibelübersetzung hat sich deshalb viele Vorwürfe, selbst von Rudolf Stier, machen lassen müssen, die sie gar nicht verdient, und muß es noch immer thun. Um so erfreulicher ist es, daß jetzt Luther's Sprache von verschiedenen Sprachforschern ein eignes Studium gewidmet wird. Herr Dr. Karl Frommann hat durch seine grammatischen Arbeiten in uns den Wunsch genährt, daß er diesen Theil der Sprache uns völlig klar legen möge; Herr Ph. Diez ist nun mit einem Wörterbuch zu Luther's Schriften hervorgetreten, das uns noch mehr Licht zum Verständniß von Luther's Bibel verspricht.

Herr Diez hat seine Aufgabe sehr großartig aufgefaßt. Er beschränkt sich nicht auf die Bibelübersetzung; er will den ganzen Sprachschatz Luther's, wie dieser in allen seinen Schriften hervortritt, uns eröffnen. Gewiß, Luther verdient eine solche Beachtung. Er hat nicht nur, ohne gerade das zu beabsichtigen, durch seine Schriften einen ungemein großen Einfluß auf die Ausbildung unserer Sprache gehabt; er hat allen Fleiß angewandt, seine eigne Sprache ächt deutsch zu bilden. „Es soll mich niemand zu scharf richten“, schreibt er in der Vorrede zu den drei Symbola (im Verbüchlein), „das ich die Wort Increatus, Immensus hab also gedeutcht: „Ungeschaffen, Unermeßlich“; ich wußte wol, das es hart Deutsch war, auch was die Oberlendischen „Ungeschaffen“ heißen; aber es ist so von nöthen gewest; und das solche gute Worte in misbrauch kommen, sol mich nicht irren.“ Wie spricht er nicht von den Herren der Canzelei und den Lumpenpredigern und Puppenschreibern, die sich lassen dünken, sie haben Macht, die deutsche Sprach zu ändern, und dichten uns neue Wörter: Beherzigen, behen-

digen, ersprießlich und dergl.! „Lieber Mann“, setzt Luther hinzu, „es ist wol bethoret und ernarret!“ Luther sagt geradezu, da er in der Schrift von den Concilijs und Kirchen „der Communicatio idiomatum“ gedenkt: „Das kan ich mit einem Wort nicht deutschen“, und an einer andern Stelle in derselben Schrift: „Ich will und kann nicht deuten, was Suburbicariae heißen, weil es nicht mein Wort ist.“

Herr Diez hat nahe an 300 Autographa Lutheri benutzen können (eine bedeutende Anzahl anperer, die er nicht anführt, finden sich noch auf der Hamburgischen Stadtbibliothek); mit Recht erklärt er sich gegen die Hinzuziehung der Nachdrücke; weist aber darauf hin, daß die verschiedenen Ausgaben der Originaldrucke dazu dienen, um die Entwicklung von Luther's Sprache zu erkennen. Von geringerer Bedeutung sind dagegen die Schriften, die Luther nicht selbst herausgegeben hat, die Tischreden und die Briefe, namentlich in de Wette's Ausgabe, ja, auch die Manuscripte; aus diesen, und ich möchte noch die von Diez oft citirte Ausgabe der gesammelten Schriften hinzufügen, kann man wol sehen, welche Wörter und Redensarten Luther gebraucht hat und in welchen Bedeutungen, aber seine Schreibweise, wie die Art, wie er die einzelnen Wörter flectirte, geht nicht sicher aus denselben hervor. So ist das von keiner Bedeutung, daß Luther in den Tischreden „desto“ schreibt, dagegen ist für „dester“ noch das „dester böser“ in der Heerpredigt von 1522 anzufügen. Ebenso ist sehr beachtungswerth, daß in der Stelle aus dem Deutschen Katechismus, die Diez bei „Finanzerei“ anführt, freilich auch in der Octav-Ausgabe von 1529, „fynantzeroy“ steht, wie nachher „ym zugesprochen wird“, aber in der Wittenberger Ausgabe von 1535 „finantzeroy“ und „ym“; beide von mir verglichene Ausgaben beginnen den Satz auch nicht: „wenn einer gerne“, sondern: „wenn ymand (jemand) gerne“. In der andern Stelle, die unter „Abschüpfen“ angeführt ist, haben meine beiden Ausgaben: „nehisten“, nicht „nehesten“, und die von 1535: „jm“, nicht „jn“ abzuschüpfen. — Das Wort „Erwüsch“ zu berücksichtigen, weil es in der Gislebener, oder „Fugge“, weil es in de Wette's Ausgabe der Briefe vorkömmt, wäre wohl nicht nöthig gewesen.

Auf dem großen Felde, das Herr Diez zu bearbeiten hatte, ist es leicht zu begreifen, daß eine Nachlese von Wörtern, die er nicht aufgenommen, ergiebig sein muß. Uns sind noch folgende aufgestoßen: 1) Ausschätzen. Wider den Bischof zu Meissen, Dij.: geschetzt, vbergeschetzt, ausgeschetzt. — 2) und 3) Ausschneissen und Ausschneutzen. Wider das Papsttum (1545) D.: Das sie nichts, denn eitel Teufel ausspeien, schmeissen vnd schneutzen. — 4) Bestendiglich, als Adjectiv: mit bestendiglichen fechten, im Wetbüchlein 1545, H. 3. — 5) Betteltheologus, in der Schrift: Wider den Bischof von Magdeburg, Aij. — 6) Bewonung, in der Ausgabe von 1528 von Psalm 97, 2. — 7) Blancketen. Wider den Bischof zu Magdeburg, C.: mit worten, siegel vnd Brieven, die nicht Blancketen seiner eigenen Hand vnd Ring sind; und cij.: „mit den Blancketen, dadurch viel vom Adel in grossen Schaden komen.“ — „Des Bisschoffs Brieff sol gelten — aber die Blancketen oder so Hans Schemitz einen Brieff hette, sollen nichts gelten.“ — 8) Bösen. Heerpredigt von 1542, Aij.: „Sey nur böse, wer böse seyn kan, itzt gilts bösen vnd überbösen.“ — 9) Christmond für „December“ im Kalender des Wetbüchleins. — 10) Citiren: „Das eyn arm Christenmensche cityrt — wird.“

Vom Rauffhandel und Bucher. — 11) Drewbrieffe, in der Schrift: Von B. Henrico Bij. — 12) Erheber: „O jhr heiligen erheber.“ Widder den newen Abgot zu Meiffen. — 13) Erseuffung: „Die erseuffung der sünde weret, dieweil wir leben (im Betbüchlein, S. 119). — 14) Ersteigern. Vom Rauffhandel und Bucher: „mit ersteigertem gewynn.“ — 15) Erstinken: „Es sey der Christenheit lere, was jr erstuncken, erlogen“, im Sendschreiben vom Dolmetschen, Dij. — 16) Fortfüren: „Derhalben der prediger seyne predigt ymer fortfüret vnd nicht ablies“, in: Von Bischof Henrico Bij. — 17) Fragstücken, im Sendschreiben vom Dolmetschen, Aij. — 18) Fürseher „für Bischof“, Betbüchlein, S. 197.

Leichter würde es sein, mehr Wörter zu finden, wenn Herr Dieß, wie andere Lexicographen, die ein Wörterbuch für bestimmte Schriften bearbeitet, bei der Reihenfolge der Wörter immer Luther's Schreibart festgehalten hätte; er ist aber Grimm's Wörterbuch, wie es scheint, gefolgt und hat die neuere Schreibart, so oft er es konnte, vorgezogen. So haben wir Ankeren unter Ankehren, fuchschwenzeln unter fuchsschwänzeln, felltkloster unter Feldkloster zu suchen; ja, Luther's dermung, dyrmung, dermen, tirmen unter Dirmung und Dirmen, das doch auch in neueren Schriften so wenig sich findet, wie äfern und aegen, wofür Luther efern und eugen hat. Dieß weist bald bei der neuern Form auf die ältere hin, wie bei Deichsel, Fehlen, Aehre, Büttel, bald bei Luther's Schreibart auf die neuere, wie bochen, brangen, Dopf, Drab. Das Wort drohen hat Dieß gar nicht, obgleich Luther auch niemals dräuen, dräulich geschrieben, sondern drewen, drëwlich (bedrohlich). Dieß nimmt Berle auf, das, wie er angiebt, nur Hiob 28, 18 vorkommt; es findet sich freilich auch in der Auslegung des 23. Psalms (1536), ja, da heißt „das liebe Wort“ sogar „die köstliche berlin“; dennoch hätte das Wort doch nur unter Perle gehört. Gar oft freilich finden sich dieselben Wörter in der neueren und in Luther's Form: Beiseit, beiseits, beseit und beseits; Beichte und Bejicht; Belagern, belegern und belegen (Deut. 20, 12 steht bis 1535: belagern, dann belegern; Luc. 19, 43 1522: belegen, 1535: belegern). Bosen, bosen, busen; Firmeln und firmeln, fodderlich, forderlich, fürderlich; Findelkind, findling, Fündeling und fündling. — Durch diese Anordnung ist die Zahl der Wörter übermäßig vermehrt, die Klarheit in der Uebersicht verloren gegangen, und schwer zu vermeiden gewesen, einzelne Wortformen Luther's zu übersehen, wie allfantzen, das wider den neuen Abgott zu Meiffen, für alfentzen, oder behendigkeit, das im Deutschen Katechismus von 1529 und 1535 für behendickeit, oder einicher, das Deuter. 5, 8 in den Ausgaben von 1543 und 1545 für einigerlei steht. Auch wären schwerlich Wörter wie durren, wagen, durst, durstig, durstigkeit, durstiglich, die Luther immer mit th schreibt, schon in den ersten Theil dieses Buches gekommen, wenn Luther's Schreibweise vor Allem berücksichtigt wäre.

Eine Vollständigkeit der Beweisstellen für alle Wörter ist natürlich nicht zu erwarten; doch ist sie bei den seltener vorkommenden, namentlich den jetzt nicht mehr gebräuchlichen, zu erstreben. Wir möchten deshalb hinweisen auf die Stelle im Betbüchlein (1545), S. 58: „als wir nicht hören wollen die Afftereder vnd Verklager der andern.“ — Ausecken, im Deutschen Katechismus von 1529, S. XLIX (1535, S. 54): „widder die giftigen meuler, die sich vleissen, wo sie etwas — am nehisten zu taddeln vnd auff's ergeste aus-

ecken vnd verkeren." — Im Brieff an die zu Francfurt 1535 E kommt vor: „Eine löbliche jugend solt vns der Teufel durch solche blinde leiter erziehen." Bei Dolmetschen hätte auf Luther's Sendbrief vom Dolmetschen hingewiesen werden können. Das Sprüchwort unter Druhen: „Unrecht gut drühet noch erbet nicht", findet sich auch im Betbuch 1545, S. 83, angeführt. Ebendasselbst, S. 42, stehen zwei Beispiele für Enzel; Ehrbieten steht auch im Brief an die zu Frankfurt, Dji., und Erhenken im Sendbrief vom Dolmetschen, Bii.

Ebenso erwünscht sind bei den noch üblichen Wörtern Beispiele für Bedeutungen, die ihnen jetzt seltener gegeben werden. Abenteuer hat doch noch eine andere, als die drei angegebenen, Bedeutung, wenn Luther z. B. Betbuch, S. 45, schreibt: „So jemand [sein Gebet] setzt auff ebenthowr". Abtrünnige ketzerische Leren, die daselbst, S. 56, vorkommen, kennt man auch nicht mehr. Bei Anheben, n., ist die Stelle im Betbuch, S. 119, zu berücksichtigen: „Ein Anheben, seliglich zu sterben", und die in der Vorrede zum Passional: „Das habe ich gethan zum guten anheben vnd exempel." — „Angebunden an keinen Ort odder bestimpte zeit", Deutscher Kat. 1529, S. CIX, klingt jetzt fremd. — Die figürliche Bedeutung von Anliegen erklärt sich aus dem Zusatz im Deutschen Kat., S. CIII: „da die macht anliegt, nemlich das fürnemste stück sei", wie aus dem S. CXVI: „wo vns etwas sonderlichs anligt odder ansichet." — In der Erklärung von Psalm 57, 10 heißt es: „Du arbeitest dich in der menge deiner wege", das ist eine Stelle für die dritte Bedeutung von Arbeiten bei Dieß; für den figürlichen Gebrauch von Aufblasen dient das im Deutschen Kat., S. LIII, vorkommende „Solche wercke sind nicht seltsam und aufgeblasen", und das „Betbüchlin", vor dem er in der Vorrede zu seinem Betbüchlein warnt, „das mit Abblas vnd rotem Titel hoch aufgeblasen". — Aufsatz für „Aufgeld" erklärt die Stelle „Vom Rauffhandel und Bucher", Gij.: „So lert Christus nicht leyhen on aufsatz —, sintemal kein ander leyhen ist, denn on aufsatz; oder ists mit aufsatz, so ists nicht leyhen." — Aufziehen bedeutet auch „in die Länge ziehen": „Ein gut gebet sol nicht lange aufgezozen werden", schreibt Luther im Betbuch, S. 87. Ausgeschlossen für „ausgenommen" findet sich in der Erklärung von Psalm 23, 1537: „Nichts auff erden ausgeschlossen"; Ausschelen für „aussondern" in der Predigt zu Leipzig 1545, f. Eij. — Von einem hawfelligem Christen, auf den man in der Heerpredigt 1542, f. Diij., stößt, spricht man jetzt auch nicht leicht. Behelf zeigt seine Bedeutung in der Zusammenstellung „mit gutem schein vnd behelf", Deutscher Kat., S. LI. Bescheid, m., in der von Grimm angegebenen neunten Bedeutung, war in den ältesten Uebersetzungen von Gen. 43, 34, wo statt des einfachen „essen" stand „Bescheid essen". Bescheiden für expertus findet sich auch „Von der Widdertauffe", 1528, A: „Es gehört ein fürsichter, bescheidener geist dazu" (Luther hat aber auch das Wort gescheideste und das Substantiv gescheidikeit. Deutscher Kat., S. LI). In der Schrift von der Widdertauffe F, spricht Luther von Solchen, so yhren yrthum beschirmen, und in der Heerpredigt, Gij., sagt er: „Wen solte nu solches nicht ergern vnd bewegen?" Für besuchen steht Luc. 1, 68 in der Predigt zu Leipzig gehalten 1545, Aij., heimsuchen. — Zu Bilden gehört unter Nr. 4: „Lere vns —

Christus leiden — in vnser Leben bilden", Betbuch, S. 55; zu Copie die Stelle aus dem Briefe an die zu Frankfurt, Ei.: „wie ich hieneben dieselbe Copey habe lassen drucken." — Bei darüberfahren fehlt die Bedeutung, die das Wort in der Schrift gegen die Antinomier 1529, Aij., hat: „Feret er darüber, so kan jn Gott auch wider herunter stürzten." Eigenthümlich ist die Redensart in der Heerpredigt 1542, Gij.: „Wenn du auff diesen Artickel kömpst, so drück den daumen auff den finger." — Deckel ist auch bildlich gebraucht im Betbuch, S. 84: „Wie denn dieses gebots sünde — keinen deckel noch schmücklin hat." Im Betbuch ist mehrmals die Rede von einem „vierfach gedreheten Kreutzlin". — Einführen kommt für anführen vor: Von der Widdertauffe, cij.: „widder solche eingefürte sprüche". — Bei Einig ist die Stelle bezeichnend: Von den Concilijs (1539), S. 9: „Woher — nempt jr allein die einige Ehe zum sacrament, da sich ein man mit einer Jungfrawen verhehlicht?" — Einthun hat eine andere Bedeutung, als angegeben ist, wenn es im Deutschen Kat., S. XXXVI, heißt: „Darumb Gott den Ehestand gesegnet hat — alles darauff gewand vn jhm eingethan, das dieser stand reichlich versorgt würde." — Für die vierte Bedeutung von Einziehen spricht der Deutsche Kat., S. VII: „das sie sich einen tag einziehen zu rugen." — Die Bedeutung von sich entwenden geht aus der Zusammenstellung in der Heerpredigt 1542 hervor: „die nicht dienen, sondern entlauffen vnd sich entwenden." Auch von den Türken sagt Luther in derselben Predigt, Gij.: „Oftt werden sie entzückt vber Tisch, bey den Leuten." Bei Entzwei fehlt: „Hie fellt dieser den halz enzwei", in den Tröstungen an die Christen zu Halle 1527, Aij. — Erschallen in der zweiten Bedeutung kommt vor in dem Brief an die zu Frankfurt, Eij.: „Denn es erschollen ist, wie sich einer — in ewr stad begeben." — Erwachsen steht für „heranwachsen" im Deutsch. Kat., 29, S. CI: „Ein junges kind hat kein sonderlich vntugent, wo es aber erwechst —". Für die zweite Bedeutung von erwägen ist Betbüchlein, S. 36: „ich begeben vnd erwäge mich, mit jm zu handeln." — „Hut dich für scheinen, gleyssen, farben", heißt es in der Schrift vom Kaufhandel und hätte bei Färben hinzugefügt werden können, wie bei Fechten unter viertens: „Solchs sicht vnd treibt Athanasius", in der Vorrede zu den drei Symbola, und zu Fertigen: „das wir in vier tagen kaum drey zeilen könnten fertigen", aus dem Sendbriefe vom Dolmetschen, Bij.; zu Folgen unter sechstens: „Hieraus wil sich von selbst schliessen vnd folgen", Deutscher Kat., S. LX. In der Ordnung eines gemeynen Kastens schreibt Luther auch: „das diesem meinen radt niemant folge thue". Bei Freien ist aber wohl zu bemerken, daß in allen Ausgaben Num. 36, 6: einem von dem geschlecht, wie auch Vers 8 und Vers 11, der Dativ sich findet.

Es wäre überhaupt wohl gut, daß bei den einzelnen Wörtern alle, auch die jetzt gewöhnlichen Bedeutungen, die bei Luther vorkommen, angegeben würden, z. B. bei Anhang: Betbüchlein, S. 56: Die fünfte Bitte hat einen Anhang.

Einen eigenthümlichen Klang giebt Luther's Sprache seine Vorliebe für Wörter, die sich reimen oder in denen sich eine Assonanz findet; Dieß hat viele Beispiele davon beigebracht; wir können noch hinzufügen: aus der Schrift vom Kaufhandel Blenden und schenden; aus der Heerpredigt 1522, Fij.: „Bisher its brassens und brangens Zeit"; aus der Schrift vom Dolmetschen: „Das also

dringe vnd klinge"; wider den neuen Abgott 1524: „die umb zeitlich gut rechten vnd fechten"; vom Rauffhandel: „dann haben sie solchs geklickt vnd geflickt"; wider den neuen Abgott, wie in der Schrift von den Concilijs, Gij.: „Es sihet, als habens die andern — hineingeklickt oder hernach mit darunter geflickt."

Ebenso lassen sich auch mehr sprüchwörtliche Redensarten, die Luther so liebt, anführen. Im Betbuch, S. 102, kommt vor: „Menge dich nicht zwischen thür vnd angel, du wirst Christum vnd Belial nicht vertragen"; — im Brief an die zu Frankfurt: „Hab' das spiel in guter acht vnd steckt die augen nicht in beutel"; — im Ratschlag von der Kirchen, Aij.: „Es ist aus, das man speck auff kolen bret"; im Deutsch. Kat., S. LIII: „Wo man jhr ein finger breit einreumt, nimpt sie ein ele lang dazu"; — von den Concilijs, ij.: „In den funcken speien"; — im Sendbrief vom Dolmetschen, B.: „Ich habs vor sieben jaren gewusst, das hufnagel eisen sind." — In der Heerpredigt wider die Türken 1542 will Luther im zweiten Theil „in die faust vermanen" und erklärt diesen Ausdruck: „das man leib vnd gut daran wagen vnd williglich daran strecken solle."

Dies führt uns auf die Erklärungen von einzelnen Wörtern, die sich so oft finden und die recht eigentlich in dies Wörterbuch zu gehören scheinen. So schreibt Luther in der Vorrede zum Passional: „Bischove sind, wie das wort gibt, Aufseher, Pfleger oder Fürseher." — „Erkennen heisst nicht allein mit augen ansehen, wie die kue das thor ansieht", heist es in der „Predigt, newlich zu Leipzig gethan, 1545, sondern von hertzen sich eines dinges annehmen; wie die Schrift pflegt zu reden Gen. 4: Adam erkannte sein weib Hevam, das heisst mehr, denn schlecht ansehen oder kinder zeugen, sondern: als des seinen hertzlich annemen." — „Catholica", heist die Glosse beim dritten Artikel des Symbolum Nicenum (Betbuch, S. 116), „kan man nich wol besser deuschen, denn Christlich, wie bisher geschehen, das heisst, wo Christen sind in aller welt. Dawider tobet der Bapst vnd wil seinen Hof allein die Christliche Kirche geheissen haben; leugt aber wie der Teufel, sein Abgott." — Im Deutschen Kat., S. LXXXVIII, wird unterschieden: „Die versuchung odder (wie es unsere Sachssen von altersher nennen) bekörunge ist dreierlei. — Denn versuchung vnd reitzunge kan niemand vmbgehen, weil wir ym fleisch leben vnd den Teufel vmb vns haben; vnd wird nicht anders draus, wir müssen anfechtung leiden. Aber da bitten wir für, das wir nicht hyneinfallen vnd daryn ersauffen. Darumb ist ein ander ding, anfechtung fülen vnd — darein verwilligen. Fülen müssen wir sie alle, denn wo mans nicht fülete, künde es kein anfechtung heissen; bewilligen aber ist, wenn man yhm den zaum lesset, nicht dawider stehet noch bittet." — Die treffendsten Erklärungen hat Luther in den Randglossen zur Bibel gegeben, und sind wohl anzuführen die zu Bauen, Gen. 6, 2. — bekümmern, Jerem. 44, 19. — berühmt, 2 Sam. 20, 1. — Bescheidenheit, Ps. 119, 66. — bloss, 1 Sam. 19, 24. — buhle, Jes. 62, 4. — disputiren, Jes. 8, 19. — drängen, Hi. 34, 10. — dringen, Ex. 22, 25. — Ehre, Spr. 26, 1. — enthalten, 2 Chron. 32, 22. — entledigen, Ap. Gesch. 21, 15. — erwerben, Deut. 11, 6. — fahren, Hi. 31, 21; Spr. 6, 26; Pred. 11, 1. — fassen, Luc. 21, 19. — ferne, Luc. 22, 51. — fetten, Ps. 17, 10;

22, 30. — frevel, Num. 15, 30. — friede, Spr. 11, 29. — früh, 2 Chron. 26, 15; Ps. 101, 8; 143, 8. — fürnehmen, Jes. 53, 10.

Die Anführung dieser Beispiele, die zum größten Theil aus einem Duzend kleiner Schriften gesammelt sind, möge dem verehrten Verfasser einen Beweis liefern, welches Interesse seine Arbeit auch bei Solchen, die ihm persönlich ganz fremd sind, erweckt, und auch für Andere eine Aufforderung sein, mitzuarbeiten an der Vervollständigung eines Werkes, ohne dessen Vollendung die Bemühungen Grimm's und seiner Nachfolger, ein allgemeines Deutsches Wörterbuch zu Stande zu bringen, immer vergeblich bleiben würden.

Hamburg.

C. Mönckeberg.

Paskal, sein Leben und seine Kämpfe, von Dr. Joh. Georg Drellsdorff, Pastor der reformirten Kirche zu Leipzig. Leipzig, bei Dunder und Humblot, 1870. 462 S.

Der Gegenstand, den sich der Herr Verfasser für seine Erstlingsarbeit gewählt hat, ist ein sehr interessanter und zeitgemäßer, einmal weil neben der deutschen auch die neuere, bei uns weniger bekannte, französische Literatur (Cousin, Sainte Beuve, Maynard) über dieses Thema sorgfältig berücksichtigt ist, sodann weil der Kampf zwischen dem Jesuitismus und Männern, die wie Paskal „das Gewissen der katholischen Kirche“ repräsentiren, gegenwärtig mehr als je die Aufmerksamkeit auch der evangelischen Kirche in Anspruch nimmt. Seinen Abschluß wird vorliegendes Werk freilich erst mit der Arbeit über Paskal's Pensées erhalten, deren Erscheinen für die nächste Zukunft in Aussicht gestellt ist; mit einem definitiven Urtheil dürfte daher auch bis dahin zurückzuhalten sein, zumal da der Verfasser mehrmals für die Begründung seiner Ansichten auf dieses künftige Werk verweist. Das erste Buch (S. 1—109) des vorliegenden Werkes behandelt Paskal's Leben bis zum Erscheinen der Provinzialbriefe und zu rühmen ist dabei die genaue Rücksicht, womit der Verfasser den religiösen Entwicklungsgang Paskal's mit seinen wechselnden Phasen nachzuweisen sucht. Die Uebertreibungen, welche sich in der Biographie von Paskal's Nichte, Mad. Perier, finden, werden vermöge einer besonnenen Kritik auf das rechte Maß reducirt und die Schwächen Paskal's während dieser Lebensperiode ohne Schonung enthüllt, so die Denunciation des Bruders Saint-Ange während der Periode von Paskal's erster Bekehrung, die Oberflächlichkeit derselben („er war mehr erwärmt als überzeugt“), welche den Rückfall in ein durchaus weltliches Leben leicht erklärlich macht, sein anfänglicher Widerspruch gegen den Eintritt seiner Schwester in Port-Royal aus sehr weltlichen Rücksichten, wegen des leidigen prosaischen Geldpunktes. Auf mehr Widerspruch wird der Verfasser stoßen bei seinem neuen Versuche, auf den er sich etwas zu Gute thut, die wirkliche Bekehrung Paskal's aus einer schmerzlichen Enttäuschung durch unglückliche Liebe zu erklären (S. 59). Einmal fehlen für diese Vermuthung sichere historische Anhaltspunkte trotz der angeführten Stellen aus der Abhandlung „sur les passions de l'amour“; sodann erscheint die bekannte Erzählung, daß eine Rettung aus augenscheinlicher Todesgefahr auf der Brücke von Neuilly den entscheidenden Wendepunkt gebildet habe, durchaus glaubwürdig und unverdächtig. Es tritt hier der religiöse Standpunkt des Verfassers zu Tage, seine Abneigung, ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Geschichte

des Menschenlebens anzuerkennen, und sein Streben, Alles aus rein natürlichen Beweggründen, hier speciell aus Pascal's innerer Zerfallenheit mit der Welt und mit sich selbst, zu erklären. Wenn wir auch letztere vollständig zugeben, warum sollte ein solches Ereigniß nicht auf Pascal den größten Eindruck gemacht haben, wenn er doch, um mit dem Verfasser zu reden, nicht durch die unerbittliche Consequenz philosophischer Principien, sondern durch die noch größere Gewalt seines pathologischen Fühlens und Begehrens sich leiten ließ?

Das zweite Buch (S. 113—344) bildet den Haupttheil des Ganzen und enthält Pascal's Polemik gegen die Jesuiten. Pascal's anfängliche Vertheidigung Arnauld's, der Uebergang zum Angriffskrieg gegen die Jesuiten, der Kampf gegen sie als die Verderber der christlichen Moral, seine Zurückdrängung zum Vertheidigungskrieg, wobei er sich sogar zur Verleugnung seiner Verbindung mit Port-Royal verleiten ließ, — alles das wird in klarer, erschöpfender Weise dargestellt, wobei besonders die aus den verschiedenen Briefen combinirte systematische Darstellung der jesuitischen Moral und Pascal's Bekämpfung derselben hervorzuhoben sind. Nur gegen die allzu drastische, an die Vulgärsprache erinnernde Uebertragung einiger Ausdrücke, die sich im Original anders ausnehmen, möchte Einsprache zu erheben sein; man vergleiche Ausdrücke wie „na freilich“, die Provinzialismen „ist nicht“, „wie heißt“ (S. 128. 131. 169), ferner die Vergleichung der Kirche mit einer „alten resoluten Frau“ (S. 294), einen Satz wie S. 284: den Jesuiten ist am Ja oder Nein in sonst wichtigen Streitigkeiten „verflucht wenig“ gelegen, u. s. w. — Die Unmöglichkeit einer radikalen Bekämpfung der Jesuiten von Seiten des Janzenismus und Pascal's findet der Verfasser mit Recht darin begründet (S. 274), daß derselbe die überschwenglichste Vorstellung vom Wesen der Kirche mit dem übrigen Katholicismus theilt und sich nicht zur echt philosophischen Unterscheidung der Reformatoren zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu erheben vermag. Nicht ohne Theilnahme verfolgen wir den tragischen Kampf, bei welchem trotz der glänzenden Eröffnung Pascal's Sache eben in ihrer innern Inconsequenz, in dem Zurückbeben vor den Consequenzen den Keim der Niederlage in sich trägt. Obgleich eine genauere Erörterung darüber zu wünschen wäre, in wie weit Pascal's Unterscheidung zwischen einer wahren und einer in gegenwärtiger böser Zeit nicht ganz wahren katholischen Kirche von der reformatorischen Lehre verschieden sei, werden wir doch des Verfassers Ausführung darüber beipflichten müssen, daß Pascal mit dem kirchlichen Autoritätsprincip nicht gebrochen habe und daß die freisinnigsten Protestationen gegen die päpstliche und kirchliche Unfehlbarkeit für ihn keine principielle Gültigkeit, sondern nur eine zufällige, beschränkte besitzen. Der Kampf war zu seinen Ungunsten entschieden, sobald es seinen Gegnern gelungen war, denselben vom ethischen Gebiete wieder auf das kirchlich-dogmatische hinüberzuspielen, weil er hier vermöge seiner Halbarkeit eine verwundbare Seite darbot; die Gegner hatten nämlich auf seine Anklagen die Antwort: „Du gehörst zu Port-Royal, du bist Janzenist und folglich ein Ketzer — was bedürfen wir weiter Zeugniß?“

Das dritte Buch (S. 347—462) enthält Pascal's Niederlage. Es wird darin behandelt die neue, freilich bald verschwindende Hoffnung, welche sich an das Auftreten der französischen Geistlichkeit gegen den Jesuitenorden anknüpfte, das Wunder des heiligen Doms, auf das Pascal so große Hoffnung setzte und welches der Verfasser durch Mythenbildung zu erklären sucht, Pascal's Klage über

die furchtsame Politik Port-Royals, die Verbrennung seiner Briefe und die ascetische friedfertige letzte Periode seines Lebens, von der eine Wiederaufnahme der Polemik nicht zu erwarten war, da er gut katholisch blieb in dem Dogma, daß außerhalb der katholischen Kirche kein Heil sei.

Zu bedauern ist in dem sonst verdienstlichen Werke der animose Ton, welchen der Verfasser bei jeder möglichen Gelegenheit gegen die „Vermittlungstheologie“ anschlägt, deren Bestrebungen er hinsichtlich ihres wissenschaftlichen Werthes ohne Weiteres mit dem Jansenismus auf gleiche Linie stellt, eine Gereiztheit, wodurch er sich zu Aeußerungen hinreißt wie z. B. S. 383: „als Vermittlungstheolog schreibt er ein paar Zeilen Unsinn“; vergl. auch Stellen wie S. 390 gegen Euthardt und S. 411 von der princip- und haltlosen Vermittlungstheologie, der es „an den Kragen gehen soll“.

Friedrichshafen.

Dr. Zetter.

Richard Simon et son histoire critique du vieux testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV. Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud par A. Bernus. Lausanne 1869. 142 pp.

Die kleine Schrift entwirft in gefälliger Darstellung ein treues und farbenreiches Bild des bedeutenden Kritikers nicht nur, sondern auch der Zustände der biblischen Kritik zu jener Zeit. Wir blicken in die mannigfachen Gefahren, welche die Geburt seines bedeutenden Werkes umgaben und sein Erscheinen verhindern sollten. Selbst nach der gehaltvollen Studie, die Graf (1847 in den Straßburger Beiträgen) über Richard Simon lieferte, bietet unser Verfasser manches Neue und Interessante. Er hat ein Exemplar der ersten unterdrückten Auflage, welches aus den Händen Nicole's an Quet gelangte, selbst eingesehen (auch die Acten des Oratoriums) und giebt S. 43 des letzteren handschriftliches Urtheil über den großen Dratorianer, das die Kenntnisse und die Begabung desselben anerkennt, aber über seine Verachtung der Väter sich sehr scharf ausspricht. Auch Bossuet's Stellung zu dem Manne wird hier klar gezeichnet; bedeutsam sind die Zugeständnisse, welche er dem Standpunkte Simon's zu machen sich gedrungen sieht. Dieser eitle Mann wollte aber die Kenntnisse und Fähigkeiten desselben zu einer Staffel eigenen Ruhmes verwenden. Auch was der Verfasser über das vom Consistoire zu Charenton beabsichtigte Unternehmen einer neuen Bibelübersetzung (unter Mitwirkung Simon's) beibringt, ist seltener gekannt. Sein Urtheil über den Mann ist gerecht und billig, dessen eminentes Talent unzweifelhaft ist, dessen Character aber nur zu viele dunkle Stellen zeigt. Die polemische Bewegung gegen das Werk zeugt von ausgebreiteter bibliographischer Kenntniß. Im ersten Anhang giebt er einen Brief Bossuets aus den Papieren des Oratoriums, im zweiten eine genaue Aufzählung der Ausgaben. Die beste Ausgabe ist (wie auch bisher bekannt) die im Anfange des Jahres 1685 zu Rotterdam erschienene, die aber nicht, wie oft geschieht, mit dem gleich darauf in Amsterdam erschienenen Nachdrucke zu verwechseln ist. Die angehängten Thesen athmen einen tüchtigen wissenschaftlichen Geist.

Genä.

E. Diestel.

Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibniz. Eine Studie von
Licent. Carl Heinrich Christian Plath, Missionsinspector.
Berlin, W. Schulze, 1869. 8. 88 S.

In erfreulicher Weise ist seit einigen Jahren das Interesse für Leibniz, diesen reichsten, tiefsten, hellsten Geist des deutschen Volks seit der Reformation, wieder lebendig geworden. Zwar haben wir Deutschen, die wir uns ja für die philosophische Nation im eminenten Sinne und für die Inhaber einer Weltliteratur halten und die wir wohl mehr unnützes Papier verbrauchen als irgend ein anderes Volk, es bis heute noch nicht einmal zu einer vollständigen Ausgabe der Opera Leibnitii gebracht. Wohl aber haben wir gerade in letzter Zeit mehrere theils mehr wissenschaftliche, theils mehr popularisirende Arbeiten über ihn, über seine culturgeschichtliche Stellung im Allgemeinen oder über einzelne Seiten und Punkte seiner Lehre, erhalten, wie z. B. von Pichler, Pfleiderer, Grote, Caspary u. A.

Nur ein einzelner, höchst frappanter, aber auch höchst signifikanter Punkt aus dem Universum von Ideen und Zielen, welche der große Denker mit der wunderbaren Polytropie seines Geistes und Polyhistorie seines Wissens umspannte, ist es, der in der vorliegenden kleinen Schrift des um die wissenschaftliche Begründung des Missionswesens so eifrig bemühten Berliner Missionsinspectors Licent. Plath hervorgehoben wird. Leibniz und die Mission, — so wird vielleicht Mancher fragen — wie kommen denn die zusammen? In einer Zeit, wo der ganzen evangelischen Christenheit und allermeist der bornirten lutherischen Schul- und Kirchentheologie seiner nächsten Umgebung der Missionsgedanke so fern lag, wie gerade am Ende des siebzehnten Jahrhunderts, da sollte ein Mann wie Leibniz — und noch dazu ein solcher „Löwenix“ (d. h. Glaubensichts, wie ein roher hannöverscher Pfaffenwitz ihn nannte) —, ein Philosoph, Mathematiker, Staatsmann, Jurist, Geschichtsforscher u. s. w., kurz ein Gelehrter, der eine ganze Akademie in seiner einen Person repräsentirte, in seiner weltumfassenden Seelenmonade Raum gehabt habe auch für eine solche Idee, die doch unter allen christlichen Ideen sonst am meisten der Welt und den Gebildeten dieser Welt als Thorheit zu erscheinen pflegt, für die Idee einer evangelischen Heidenmission, einer Mission an die Heiden des fernen Ostasiens? Und doch ist es so. Schon früher wußten wir aus Guhrauer's Lebensbeschreibung von einer auf die ostasiatische Mission bezüglichen Correspondenz zwischen Leibniz und A. G. Francke in Halle. Die vorliegende Schrift aber hat das Verdienst, in noch umfassenderer und eingehenderer Weise die auf die Heidenmission bezüglichen Gedanken und Aeußerungen des großen christlichen Philosophen und die Stellung nachgewiesen zu haben, welche dieselben in dem gesammten Gedankenkreise desselben einnahmen. Ohne auf die besonders neuerdings wieder viel verhandelte Frage über die Leibniz'sche Theologie näher einzugehen, zeigt der Verfasser, wie Leibniz von verschiedenen Punkten aus und aus verschiedenen Anlässen, durch seine historischen Studien wie durch seine politischen Combinationen, durch seine Verbindungen mit England und Holland wie mit Peter dem Großen, durch seine Bekanntschaft mit der römischen Propaganda und mit den jesuitischen Missionen und Missionschriften, durch den Gedanken eines Universalalphabets wie durch den einer universalen Gottesherrschaft dahin geführt werden mußte, die Ausbreitung des Christenthums und die Bekehrung der Heiden wie Muhamedaner ins Auge zu fassen. Dabei versteht es sich bei ihm von selbst,

daß er die religiöse Mission immer im Zusammenhang mit der Culturverbreitung sich denkt. Wie ihm die Conformität von Vernunft und Offenbarung Prinzip seiner ganzen philosophischen Weltanschauung, so ist auch für seine Anschauung von der Mission oberstes Postulat, daß die übernatürlichen Ideen des Christenthums mit und durch die natürlichen Ideen der allgemein-menschlichen Civilisation, die idées supérieures durch die idées naturelles verbreitet werden. Daraus ergeben sich ihm denn auch für die Missionspraxis die Forderungen, daß nicht die confessionellen Unterscheidungslehren, sondern die allgemein-christlichen, zur Seligkeit nothwendigen Grundwahrheiten des Christenthums den Heiden gepredigt und daß diese Predigt nach dem Vorbild der ältesten Kirche den wirklichen Bedürfnissen und Fähigkeiten der Heidenwelt in weiser Pädagogik angepaßt werden sollen. Höchst interessant und ein neuer Beweis für den genialen Blick des großen Kosmopolitikers ist dann, wie er als das Hauptobject christlicher Mission China bezeichnet, gleichsam als den von der Vorsehung selbst hingestellten Gegenpol der abendländisch-christlichen Cultur; die neuesten Entwicklungen des Völkerverkehrs zeigen, wie richtig Leibniz hierin gesehen. Wohl der überraschendste Punct aber in den Leibniz'schen Missionsgedanken ist die Art und Weise, wie er bei seinen Rathschlägen zur Gründung der Berliner Akademie der Wissenschaften (S. 45 ff.) die evangelische Mission als einen der praktischen Zwecke hinstellt, die von jener gelehrten Corporation, um theoria cum praxi in fruchtbarer Weise zu vereinigen, in Betracht gezogen und in Angriff genommen werden sollen, damit „dieses kapitalste Werk fidei purioris propagandae besser befördert und die Aufnahme des wahren Christenthums bei uns und außerhalb mit dem Wachsthum realer Wissenschaften und Vermehrung gemeinen Nutzens als funiculo triplici indissolubili verknüpft werde“, und so enthält denn auch der von Leibniz entworfene Stiftungsbrief der Berliner Akademie die Bestimmung, „daß unsere Societät der Wissenschaften sich auch die Fortpflanzung des wahren Glaubens und der christlichen Tugenden angelegen sein lassen solle.“ Ein Echo dieser Leibniz'schen Gedanken ist denn auch ein von dem Verfasser im Anhang abgedruckter lateinischer Aufsatz unter dem Titel: „Pharus missionis evangelicae“, der von einem unbekannten Verfasser herrührt und den Zweck hat, der Berliner Akademie vorgelegt zu werden, Vorschläge enthaltend zur Eröffnung einer evangelischen Mission in China.

Wir wissen, welche ganz anderen Wege nachher einerseits die Berliner Akademie, andererseits das Werk der evangelischen Heidenmission gegangen ist, als diejenigen waren, die dem großen Philosophen vorschwebten; nicht die hochmüthigen Gelehrten aus der Metropole der Intelligenz, die bald für jenen Passus ihres Stiftungsbriefes höchstens noch ein wegwerfendes Lächeln hatten, sondern die demüthig-frommen Christen und Pietisten, wie A. H. Francke und seine Gesinnungsgenossen und Nachfolger, sind die Begründer der evangelischen Mission geworden; denn nur aus dem lebendigen Glauben und der dringenden Liebe Christi konnte das verleugnungsvolle Werk der Verbreitung des Evangeliums geboren werden; darum bleibt aber dennoch dem christlichen Philosophen Leibniz das unvergängliche Verdienst, die Aufgabe der Heidenmission als Pflicht der evangelisch-christlichen Kirche und Culturwelt erkannt und das Grundproblem für den gesammten evangelischen Missionsbetrieb, — die Wechselbeziehung zwischen Mission und Civilisation, die Culturbedeutung, aber auch Culturbedingtheit der Mission — mit

genialem Blick erfaßt und mit klarem Worte hingestellt zu haben. Dem Herrn Verfasser sind wir — wenn auch mit seinem Schlusfurtheil nicht durchaus einverstanden — für seine höchst interessanten und anregenden Mittheilungen doch von ganzem Herzen dankbar.

Göttingen.

Wagenmann.

Emil Schürer, Schleiermacher's Religionsbegriff und die philosophischen Voraussetzungen desselben. Inaugural-Dissertation. Leipzig 1868. 63 S.

Die in streng wissenschaftlichem Tone gehaltene und im Ganzen gut und klar geschriebene Arbeit macht es sich besonders zur Aufgabe, die 1862 von George herausgegebene Psychologie zur Beantwortung der Frage zu benutzen, welches der wahre Sinn und die eigentliche Meinung der Schleiermacher'schen Sätze über das Wesen der Religion sei.

Zu diesem Zwecke giebt der Verfasser zuerst S. 4—12 eine Darlegung der Sätze Schleiermacher's über den Begriff Gottes und sein Verhältniß zur Welt, S. 12—31 die allgemeinen Sätze der Psychologie über das Verhältniß von Wissen und Willen, und Gefühl und die genauere Beschreibung des letzteren, S. 31—43 die Hauptsätze der Reden über das Wesen der Religion, S. 43—63 die Bestimmungen der Glaubenslehre mit fortwährender Bezugnahme auf die entsprechenden Stellen der Dialektik.

So verständig und im Wesentlichen richtig nun auch dasjenige ist, was er giebt, so läßt sich doch nicht sagen, daß er sich seine Aufgabe umfassend genug gestellt und die Schwierigkeiten dieser Seite der Schleiermacher'schen Philosophie gelöst hätte, ja sich derselben auch nur in ihrem ganzen Umfange bewußt geworden wäre, und es sei erlaubt, mit ein paar Worten auf diese Lücken hinzuweisen.

Was zunächst die ganze Anordnung des Stoffes betrifft, so scheint mir darin eine Verkennung der ganzen wissenschaftlichen Art Schleiermacher's und eine Erschwerung des richtigen Verständnisses zu liegen, daß von den metaphysischen Bestimmungen über das Wesen des Absoluten ausgegangen wird, von dem Gegensatz und der Einheit des Idealen und Realen. Schon die Beobachtung, die der Verfasser macht, daß Schleiermacher nirgends diesen Gegensatz erkläre und als nothwendig deducire, hätte darauf führen müssen, daß die Parallele zwischen Schleiermacher und Schelling keine vollkommen zutreffende ist; daß es sich für Schleiermacher nicht darum handelt, eine Wissenschaft des Absoluten, eine Metaphysik im alten oder Schelling'schen Sinne, zu construiren, und daß seine Sätze nothwendig mißverstanden werden müssen, wenn man sie aus ihrer natürlichen Stellung herausnimmt. Der Ausgangspunkt Schleiermacher's ist überall der kritische, von dem, was im Subject gegeben ist, zu seinen nothwendigen Voraussetzungen fortgehende. Wenn die Ethik construierend verfährt, so kann sie das nur, weil sie die Dialektik voraussetzt. Und so kann der Gegensatz von Idealem und Realem, die Einheit desselben als die transcendente Idee Gottes, das Verhältniß der Begriffe Gott und Welt nur verstanden werden, wenn man sie im Sinne der Dialektik nicht deducirt, sondern aufweist als die nothwendig vorauszusetzenden Bedingungen unseres thatsächlichen Wissens und Wollens. Als metaphysische Theorie betrachtet, würden Schleiermacher's Sätze den Einwendungen des Verfassers über

die Unvereinbarkeit einer indifferenten Einheit mit der Realität der Gegensätze ausgesetzt sein; so wie Schleiermacher diese Gegensätze construiert, als nothwendige Voraussetzung und nothwendiges Ziel des Processes des Wissens, in Beziehung auf welche selbst kein Wissen möglich ist, werden sie von dieser Schwierigkeit nicht gedrückt, da einerseits die Vereinigung von Einheit und Vielheit im Selbstbewußtsein unmittelbar gegeben ist, andererseits eigentlich nur über das Verhältniß der Idee von Gott und Welt, nicht aber über das metaphysische Verhältniß Gottes zur Welt bestimmte Aussagen gemacht werden. Wenn S. 28 gesagt ist, Schleiermacher verwende seine Gottesidee zur Lösung der Aufgabe, die Möglichkeit einer Beziehung zwischen Denken und Sein und einer Wechselwirkung beider aufeinander nachzuweisen, so sieht es aus, als ob erst irgendwoher die Gottesidee fertig wäre und dann diese Aufgabe käme; aber die Aufgabe, das Wissen zu erklären, ist das Erste, und nur von dieser Aufgabe aus entsteht die Behauptung, wer wissen wolle, müsse eine Einheit des Idealen und Realen als Grund der Beziehung beider aufeinander voraussetzen.

In der Darstellung der psychologischen Sätze ist von der Art, wie sich Schleiermacher über den Begriff der Seelenvermögen äußert, nicht vorsichtig genug die Rede. Er erklärt sich nur gegen eine Personification der einzelnen Vermögen, welche die Einheit des Subjects aufhebe, aber sonst ist ihm die Gewohnheit, die einzelnen Functionen als verschiedene Vermögen zu betrachten, an sich etwas ganz Richtiges (S. 60), und ebenso vorsichtig ist es zu verstehen, daß Schleiermacher „nur ein einziges Geistesvermögen kenne, das intellectuelle“. Das Geistige in seinem Unterschiede vom Natürlichen ist ihm allerdings seinem allgemeinen Begriffe nach Denken in der weitesten Bedeutung des Wortes, aber wenn man das den „Vermögen“ der gewöhnlichen Psychologie gegenüberstellt, so vergißt man leicht, daß Schleiermacher nur von der einen Seite des Gegensatzes redet, der im Menschen zur Einheit von Natur und Geist aufgehoben ist, und daß diese eine Seite in concreto eben durch die Einheit mit der Natur besondert ist, so daß das „Denken“ unter der Form des individuell-selbstbewußten Lebens als Wissen, Wollen und Gefühl in gleich ursprünglicher Weise erscheint, im Wissen als ein Denken, das von außen, vom Sein her angeregt ist, im Wollen als ein Denken, das im Subject entspringt und Causalität in der äußeren Welt hat, im Gefühl als in sich bleibendes Bewußtsein.

Der Verfasser stellt nun die Unterscheidung der Psychologie in aufnehmende Thätigkeiten (Wahrnehmung und Gefühl) und ausströmende Thätigkeiten (Darstellen und Handeln)¹⁾ der Dreitheilung der Dialektik und Dogmatik

¹⁾ Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf einige nothwendige Correcturen in dem von George edirten Texte aufmerksam machen. In der Stelle, welche die obige Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Gefühl entwickelt, S. 70 unten, heißt es: Wahrnehmung und Gefühl sind relativ entgegengesetzt: „bald wird durch das Resultat mehr die Veränderung repräsentirt, die der Aufnehmende erleidet, bald mehr die Einwirkung, welche der Aufnehmende ausübt.“ Das zweite Glied giebt keinen Sinn; in der Wahrnehmung ist das Erste die Einwirkung, welche der aufgenommene Gegenstand ausübt, und dieser ist mit seiner Wirkung darin gesetzt, und das Zweite, die Gegenwirkung des Aufnehmenden, wodurch er die empfangene Einwirkung seiner Natur gemäß zu einer bestimmten Thätigkeit gestaltet (vgl. S. 64. 65. 503). Außerdem find der Correctur bedürftig: S. 65, Z. 8 und 9 v. u.; S. 54, Z. 13 v. o. ist „nicht“ zu streichen; S. 203, Z. 6 und 7 v. o. ist zu lesen: daß unser Gegenstand der Seite des Selbstbewußtseins

in Wissen, Wollen und Gefühl gegenüber, um zu zeigen, daß sie sich nicht widersprechen, sondern ergänzen. Allein wir vermissen den Nachweis, wodurch denn die Differenz motivirt ist. Offenbar dadurch, daß die Dialektik lediglich darauf ausgeht, das im Subject Gegebene, so wie es gegeben ist, zu analysiren; da finden wir uns einerseits wissend, also im Gegensatz zu einem Object, andererseits wollend, also wieder im Gegensatz zu einem Object, und dieser Gegensatz unseres Denkens zu dem darin gedachten Sein muß erst begriffen werden; im Gefühl dagegen finden wir nur uns selbst, lediglich subjective Thätigkeit, Selbstbewußtsein ohne Bewußtsein eines Anderen; der Gegensatz ist also aufgehoben und wir haben factisch darin die Identität des Denkens und Seins, wie, im zeitlichen Verlaufe, den Uebergang vom Wissen und Wollen und umgekehrt durch die Indifferenz beider hindurch. Ganz anders die Psychologie. Sie analysirt nicht den Inhalt des Selbstbewußtseins, um sein Verhältniß zum Sein zu bestimmen; sie nimmt das einzelne Individuum, es so zu sagen von außen betrachtend, als Theil der Welt und untersucht von hier aus den Unterschied der einzelnen Functionen, sofern sie ein verschiedenes Verhältniß der Causalität zwischen dem Subject und dem, was außer ihm ist, ausdrücken, und hier ergiebt sich aus dem Verhältniß des Einzelnen zur Außenwelt die doppelte Richtung der Wechselwirkung von außen nach innen und von innen nach außen. Die Differenz beider Darstellungen ist also durch die Verschiedenheit der kritisch-transcendentalen von der psychologischen Aufgabe bestimmt.

Vergleicht man nun aber mit Berücksichtigung dieser formellen Differenz die Aussagen der Psychologie und der Dialektik über das Gefühl nach ihrem Gehalt, so scheint uns die Unterscheidung zwischen Empfindung und Gefühl, welche die Dialektik S. 429 macht, doch nicht so irrelevant, als der Verfasser darstellt, wenn er meint, daß es mit dieser Unterscheidung „nicht so ernstlich gemeint sein kann“. In der That weist sie auf eine der Hauptschwierigkeiten hin, welche die Behandlung dieses Begriffs zeigt. Während nämlich in der Psychologie überall das Gefühl erscheint als Affection des Subjects, als ein von außen Bestimmtwerden im einzelnen Moment, wie es am deutlichsten in dem sinnlichen Gefühl heraustritt, welches Schleiermacher Empfindung nennt, so tritt in der Dialektik diese Betrachtungsweise zurück und das Gefühl erscheint vielmehr als das bleibende, die Einheit des Ich ausdrückende Selbstbewußtsein, als Einheit des denkend-wollenden und wollend-denkenden Seins, als „unser Sein als sehend“ in der Indifferenz beider Formen“, also als der eigentliche Kern des individuellen persönlichen Lebens, der durch alle Momente hindurchgeht. Was die Psychologie Empfindung und Gefühl nennt, ist die momentane Affection; was aber afficirt wird, das ist das Subject, und das Subject ist, was es ist, lebendige Einheit seiner Functionen, nur durch das unmittelbare Selbstbewußtsein der Dialektik. Dieses ist also die beharrliche Function, deren Modificationen nur die einzelnen Gefühle und Empfindungen sind, und sie hat einen wesentlich anderen Gehalt als das Afficirtsein von irgend einem Gegenstand, sei es, daß dieser rein sinnlich das wirkt, was Schleiermacher Empfindungen nennt, sei es, daß er gesellige oder ästhetische Gefühle weckt. Eine in einem bestimmten Moment sich vollzogene gehörte und nicht dem objectiven Bewußtsein; S. 237, Z. 11 v. u. ist „der Gattung“ zu streichen; S. 243, Z. 13 v. o. l.: weil jeder den Act des andern (statt: jeder Act den andern) aufheben würde.

hende Affection des Subjects durch das Unendliche läßt sich ja gar nicht mehr als „Wirkung von außen“ denken, und so geht auch Schleiermacher in der Psychologie, wo er das Wesen des religiösen Gefühls zu bezeichnen unternimmt, geradezu über seine Definition des Gefühls als einer aufnehmenden Thätigkeit hinaus. Diese äußerst instructive Stelle (Psychologie, S. 211 ff.; vgl. S. 192—195, ebenso die Beilagen, S. 460 ff. 519 ff.), die der Verfasser unbegreiflicher Weise für seine Ausführung zu benutzen ganz unterlassen hat, macht den Uebergang zum religiösen Gefühle vom Gefühle des Erhabenen aus. Das religiöse Gefühl, heißt es, hat die größte Analogie mit dem Eindrucke des Erhabenen. Was wir in der einfachsten und allgemeinsten Weise durch den Ausdruck Andacht bezeichnen, ist ein eben solches sich selbst einem Andern untergeben finden, ein in der Unererschöpflichkeit des Gegenstandes gleichsam untergehen und doch wieder von demselben angezogen werden. Es ist ein Sich-Verlieren in das Unendliche, mit dem Bewußtsein verbunden, daß hier eine jede Reaction völlig unstatthaft ist.

Scheint es nach diesen Worten zunächst, als ob auch hier immer doch erst ein Gegenstand da sei, der das Gefühl erwecke, und scheint die Ausführung darauf hinzuweisen, daß erst mit der Erweiterung des Gesichtskreises, welche Alles, Natur und Geist, zur Einheit zusammenzufassen trachtet, also etwa mit einer „Anschauung des Universums“ das religiöse Gefühl möglich werde, so corrigirt die folgende Seite diese an die Reden erinnernde Vorstellung, indem sie zurückgeht auf eine innere Richtung auf das Unendliche, so daß dieses nun nicht mehr als ein von außen afficirendes gesetzt werden kann, sondern als etwas, das nur vermöge dieser inneren Richtung zum Bewußtsein kommt. Die freilich ziemlich dunkle, aber mit Hülfe der Dialektik sicher zu verstehende Stelle lautet: „Wenn wir die natürliche Richtung (die in dem religiösen Gefühl liegt) bezeichnen sollen, so ist es die auf die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Sein, wie es zugleich Bewußtsein ist, und dem Sein, wie es im Bewußtsein gegeben ist, aber eine Aufhebung rein auf der subjectiven Seite des Bewußtseins. Sobald wir uns das intelligente Subject in der Tendenz denken, dies zu vollziehen, ohne daß wir ein denkendes Wollen voranschicken, rein aus der natürlichen Richtung heraus, so muß sich dasselbe ereignen, was wir als das eigenthümliche Wesen des Erhabenen gefunden haben, die sich immer erneuernde Aufgabe und das Bewußtsein des Unvermögens, wobei aber allerdings die unwillkürliche Richtung darauf zu dem inneren Bewußtsein der Wahrheit wird, die in unserem eigenen Sein liegt und die überall dieselbe ist. mit der zum Bewußtsein gekommenen Nothwendigkeit, insofern sie eine rein innere und eins mit der Freiheit ist. Wir können nicht anders als darauf gerichtet sein; darin liegt die Aufhebung des Gegensatzes und die Beziehung des eigenen Seins auf diese Aufhebung ist das eigenthümliche Wesen des religiösen Gefühls, wie es sich in verschiedenem Umfange und in verschiedener Weise manifestirt. Denn die Verständigung bleibt immer an eine gewisse Symbolik gebunden, weil nichts im objectiven Bewußtsein gegeben sein kann, worin das religiöse Gefühl sich befriedigt fände.“ Darin ist deutlich gesagt, daß die Quelle des religiösen Gefühls einzig die innere Nothigung des Subjects ist, die Identität des Denkens und Seins, die Aufhebung der Gegensätze zu suchen, weil es selbst diese Identität ist und die Sicherheit seines Selbstbewußtseins nur in der absoluten Identität von Denken und Sein findet, sein eigenes Sein also, dessen es sich als eines endlichen und zeitlichen allein bewußt sein kann, darauf beziehen muß; es

ist der Instinct des vernünftigen Denkens, des eigenen Wesens im Unendlichen gewiß zu werden, was in dieser „natürlichen Richtung“ liegt, und das Bewußtsein der Individualität wird zum Bewußtsein der Abhängigkeit. So erklärt sich, wie das religiöse Gefühl, als lebendige Tendenz betrachtet, zugleich die Triebfeder im Wissen werden kann, die ganze Welt als innerlich gegliederte Einheit zu betrachten und im Handeln das Individuum der Gattung unterzuordnen. Die Psychologie liefert demnach die vollkommenste Bestätigung dessen, was ich im zweiten Bande der Jahrbücher, S. 838—857, aus den damals bekannten Schriften Schleiermacher's als den wahren Ursprung und Sinn des Abhängigkeitsgefühls entwickelt hatte.

Es erhellt also, wie der Verfasser durch seine metaphysische Grundlage getäuscht wird, wenn er S. 61 den Einwand gegen Schleiermacher erhebt, wie er „das ganz bestimmungslose Absolute zum Urheber eines Gefühls“ machen könne, weil sich ein Wirken des Absoluten auf das Ich, analog der Wirkung eines endlichen Gegenstandes auf dasselbe, nicht denken lasse. „Ein Gefühl, welches dieses Absolute, das schlechtthin bestimmungslos ist, zum Urheber hätte, wäre ein Gefühl von Nichts, d. h. keines.“ Schleiermacher's Abhängigkeitsgefühl ist in der That ein Gefühl von Nichts, d. h. von keinem bestimmten Object; es ist das unmittelbare Bewußtsein der inneren Richtung des Subjects auf Aufhebung der Gegensätze, wie sie durch den Verlauf des zeitlichen Lebens bald gefördert, bald gehemmt ist, je nachdem das Einzelne für sich sich geltend machen will oder die Tendenz durchdringt, im Wissen und Wollen das Ganze zu suchen; das Object aber, von dem das Subject wirklich afficirt wird im einzelnen Gefühl, ist immer ein endliches, aber indem diese Affection zugleich auf jene „natürliche Richtung“ bezogen wird, entsteht zugleich ein Suchen eines vorstellbaren Objects, auf welches diese bezogen werden könnte, und die Phantasie schafft es durch eine „gewisse Symbolik“ in den mehr oder weniger anthropoeidischen Vorstellungen der Gottheit. Die Frage, die sich zunächst aufgedrängt hätte, wie es möglich ist, von einem Gefühl der schlechtthinigen Abhängigkeit zu reden, da doch „Abhängigkeit“ eine rein für das Denken vorhandene Relation und Gegenstand eines Begriffs und Urtheils, nicht aber eine bestimmte Art von Lust und Unlust, eine bestimmte Färbung des Gemüthes sein kann, wie etwa Wohlgefallen, eben darum auch nur als Verhältniß zwischen Endlichem, also als relative Abhängigkeit wirklich gedacht werden kann, hat der Verfasser zu erörtern unterlassen¹⁾. Es hätte auch diese Frage darauf führen müssen, ob die psychologische Definition des Gefühles als aufnehmender Thätigkeit auf das religiöse Gefühl anwendbar ist.

Im Wesentlichen beschränkt sich, was der Verfasser speciell über das religiöse Gefühl sagt, auf die Reden und die Glaubenslehre. In ersterer Hinsicht hätte er aus der ersten Auflage der Reden nicht blos den Unterschied Schleiermacher's von Spinoza noch schlagender begründen können — nur die erste Auflage ist „fast zu derselben Zeit wie die Monologen“ entstanden, — er hätte auch eine weitere Phase der Aussagen über die Religion gefunden, die von der Darstellung der zweiten Auflage merklich abweicht und weit verständlicher und klarer die ursprüngliche Conception erkennen läßt, darum für die Kritik des Schleiermacher'schen Religions-

¹⁾ Vergl. Kipius' „Studien über Schleiermacher's Dialektik“, Zeitschrift für historische Theologie, XII, 2, S. 119 und S. 125.

begriffes äußerst werthvoll ist. Nur in der zweiten findet sich der viel besprochene Satz: „Es giebt keine Empfindung, die nicht fromm wäre“, freilich mit der beachtenswerthen, wenn auch meist — auch von mir selbst in der obigen Abhandlung — übersehenen Limitation: „außer sie deute auf einen krankhaften, verderbten Zustand des Lebens, der sich dann auch den anderen Gebieten mittheilen muß.“ Damit ist also nur jede Empfindung des normalen Menschen für fromm erklärt, und damit stimmt allerdings Schleiermachers spätere Lehre vollkommen überein, wenn er die natürliche Entwicklung des vernünftigen Subjects mit Nothwendigkeit dahin führen läßt, daß ihm die Ahnung der Einheit aller Gegensätze auf Grund seines eigenen vollkommen entwickelten Selbstbewußtseins aufgeht. In Beziehung auf die Sätze der Glaubenslehre aber vermissen wir ebenso neben vielem Richtigen eine erschöpfende Beleuchtung der Fragen, zu welchen sie nöthigen, so daß auch in dieser Beziehung die sonst tüchtige Arbeit etwas Fragmentarisches an sich hat.

Lüdingen.

C. Sigwart.

P. Schmidt, Doctor und Licentiat der Theologie, Spinoza und Schleiermacher. Die Geschichte ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältniß. Ein dogmengeschichtlicher Versuch. Berlin 1868. 198 S.

Wenn wir uns fragen, was der Verfasser mit dieser reichhaltigen, auf sehr ausgebreiteten Studien beruhenden Abhandlung gewollt habe, so wird es schwer, eine recht einheitliche Antwort darauf zu geben. Das Wichtigste und Bedeutendste darin ist ohne Zweifel die Gegenüberstellung Spinoza's und Schleiermachers, um zu untersuchen, wie weit die oft wiederholte Behauptung berechtigt ist, daß Schleiermachers Theorie im Wesentlichen spinozistisch sei; und wenn es auch bedenklich erscheinen kann, eine Erörterung, die selbstverständlich das Ganze der Schleiermacher'schen Theologie und Philosophie in ihren Kreis ziehen muß, von vorn herein unter den Gesichtspunkt einer Vergleichung zu stellen, so hat das Verfahren doch in diesem Falle eine innere Berechtigung und ein hohes Interesse. Aber die Darstellung der „Geschichte“ der Systeme Spinoza's und Schleiermachers steht doch zu dieser Frage in einem sehr losen Zusammenhange und gehört einem ganz andern Complex von Aufgaben an, und es läßt sich nicht absehen, warum wir die Hauptfrage sollen besser beantworten können, wenn wir diese Geschichte erfahren haben. In der That giebt nun der Verfasser eigentlich nicht das, was man nach dem Titel erwarten könnte, eine monographische Darstellung der Bewegungen, die von Spinoza und Schleiermacher ausgegangen sind, sondern nur eine Aufzählung der hervorragenderen Auffassungen und Kritiken, denen sie begegnet sind, die unvollständig, wie sie ist, und sich ganz im Allgemeinen haltend oder auch zufällig Einzelnes herausgreifend, kaum einen selbstständigen Werth beanspruchen kann, wenn man auch mit Interesse die divergirenden Meinungen nebeneinander sieht; als Hilfsmittel aber, durch Kritik verschiedener Auffassungen zur Einsicht in das wahre Wesen der Systeme zu gelangen, ist sie viel zu wenig verarbeitet.

Ich will also, was ich gegen diese untergeordneten Abschnitte — den ersten über die Spinoza-Kritiker, den zweiten über die Kritiker Schleiermachers —

auf dem Herzen hätte, für mich behalten, mit Ausnahme der einzigen Berichtigung der zweimal, S. 48 und 64, wiederkehrenden Angabe, Ed. Böhmer — dessen Schrift citirt wird — habe 1852 den kurzen Tractat Spinoza's herausgegeben, während er bekanntlich nur einen Auszug desselben edirt hat, der vollständige Tractat aber erst später entdeckt und 1862 veröffentlicht wurde.

Wir wenden uns zunächst zum zweiten Abschnitt, der Schleiermachers Auffassung des Spinozismus untersucht und dieselbe beurtheilend des Verfassers eigene Meinung über den wahren Sinn der Philosophie Spinoza's giebt. In erster Hinsicht hat der Verfasser unterlassen, die charakteristischen und vollkommen zutreffenden Aeußerungen der Dialektik über den eigentlichen Ort des Spinozismus innerhalb der verschiedenen möglichen Versuche, die Idee Gottes zu construiren, anzuführen, nämlich daß darin Gott als die dem höchsten Begriffe entsprechende höchste Kraft gefaßt werde, von der alles Andere nur Erscheinung sei; er hat das nur gelegentlich später in ein paar Zeilen, S. 147, nachgeholt. Und doch enthält gerade diese Ausführung das reifste und umfassendste Urtheil über den Grundgedanken des Spinozischen Systems. In dem aber, was S. 59 und 60 über die Darstellung Spinoza's in Schleiermachers Geschichte der Philosophie gesagt ist, hat der Verfasser schwerlich Schleiermachers eigentliche Meinung richtig verstanden. Denn davon ist keine Spur zu finden, daß „die ungünstige Lage, in der sich Spinoza für die eigentlich ethische Darstellung befindet“, damit zusammenhänge, daß er Verstand und Willen identificire, sondern einzig dadurch ist er für Schleiermacher ungünstig gestellt, daß er Nominalist ist, also nur Individuen und in ihnen nur ein Einzelbewußtsein kennt und in dem ethischen Princip der Selbsterhaltung das Individuum nur auf sich selbst und seine besondere Existenz bezogen wird, woraus dann von selbst die Construction des Staates aus dem Krieg Aller gegen Alle hervorgeht. Diese Auffassung Spinoza's als Nominalisten ist aber keineswegs „im höchsten Grade überraschend“ oder im Widerspruch mit anderen Aeußerungen Schleiermachers; denn Schleiermachers Ethik beruht bekanntlich darauf, daß er im Individuum neben dem „Einzelbewußtsein“ ein „Gattungsbewußtsein“ wirksam sein läßt, von welchem Spinoza nichts weiß. Das er aber in den „Grundlinien“ über Spinoza's Ethik sagt, berührt diese Frage gar nicht, sondern stellt in der einen Stelle dem allgemeinen Musterbilde, welches die ethische Idee enthalte, ganz übereinstimmend das Eigenthümliche des Einzelnen als etwas gegenüber, was, weil natürlich und nothwendig, unmöglich könne ein aufzuhebendes sein, so daß, ächt nominalistisch, das Musterbild, das er „auf eine ihm eigene Art mit dem allgemeinen Begriff verwechselte“, ihm nur die Bedeutung einer subjectiven Vorstellung haben und nicht „ein Kraftsein der Vernunft in der Natur“ ausdrücken konnte. In der anderen Stelle aber werden nicht die ethischen Begriffe aus dem alleinigen Sein Gottes abgeleitet, sondern der Begriff der Seele aus dem Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, und Schleiermacher rügt eben dort, daß das bestimmte Einzelne zwar jenem Verhältniß ganz gemäß, aber als dieses Bestimmte doch nicht daraus begriffen sei, was dann wieder zusammenstimmt mit dem angeblich Entgegengesetzten, daß Spinoza, um das Einzelne zu erklären, zuletzt auf Atome kommen mußte.

Wenn nun in der selbstständigen Ansicht, welche der Verfasser S. 61 — 91 über den Spinozismus entwickelt, derselbe die lange Reihe der Erklärungen des Attributbegriffs um die neue vermehrt, die Attribute seien nicht verschiedene Substanzen,

sondern die Substanz in ihren Verschiedenheiten, die ewigen Gattungen der Substanz in der Substanz: so läßt sich gegen die Herbeiziehung des Gattungsbegriffs zur Erläuterung dessen, was Spinoza mit seinem Attribut haben wollen, nichts einwenden, theils weil der Tractat de Deo deutlich die Attributsbegriffe als höchste Gattungsbegriffe hinstellt, theils der Beweis zu Eth. II, 1 dieselbe Voraussetzung macht; nur ist der Gattungsbegriff immer bloß brauchbar, um das Verhältniß der Attribute zu den unter ihnen befaßten modis auszudrücken. Aber Gattungen der Substanz? Wie kann, was untheilbar Eines, ein Individuum (Eth. II, Lemma 7. Schol.) ist, verschiedene Gattungen haben? Ist dann die Substanz wieder die Gattung zu den Attributen? Das war die Betrachtungsweise, die sich Spinoza zuerst aufdrängen wollte (Suppl. p. 41), wenn er die denkende und ausgedehnte Substanz modi des Einen unendlichen Wesens nannte, und die er später verließ, nachdem er von der Betrachtungsweise, daß Denken und Ausdehnung zwei Classen von Dingen seien, die auf einander wirken können, zu dem Satze fortgeschritten war, daß der Körper und seine Idee ein und dasselbe Ding seien, nur unter verschiedenen Attributen betrachtet. Ich fürchte, der Verfasser habe nur durch seine Formel der Lösung dieses Räthsels nicht näher gebracht, sondern nur seine eigene Unklarheit verrathen, zumal wenn er, nach entschiedener Abweisung der Ansicht, welche in den verschiedenen Attributen nur subjective Vorstellungsweisen der Substanz sieht, nun doch S. 78 sagt: Dasselbe Ding welches unter dem Attribut der Ausdehnung als Körper erscheint, ist Idee unter dem Attribut des Denkens." Wo bleiben da die „ewigen Gattungen der Substanz“?

Man wird uns nach dieser Probe eine eingehende Kritik der weiteren Darstellung erlassen; im Ganzen kommt doch die Grundansicht Spinoza's, soweit sie zur Vergleichung mit Schleiermacher dienen muß, richtig heraus, und einer der Hauptgedanken des Verfassers, daß neben der Alleinheit der Substanz im Geheimen doch das Einzelne, Endliche als etwas für sich betrachtet werden müsse, ist ungewisselhaft richtig.

Wenn nun aber im vierten Abschnitt (S. 133—191) die Grundgedanken des Schleiermacher'schen Systems dem Spinozismus gegenübergestellt werden, so bringt es die beabsichtigte Vergleichung mit Spinoza mit sich, daß von der Art, wie Schleiermacher auf die Gottesidee überhaupt kommt, aus der ihre Bedeutung allein verstanden werden kann, gar nicht die Rede ist, sondern unser Verfasser pläzt gleich mit dem Satz herein: „Gott und Welt sind Correlata“ — um ihm sofort durch Herbeiziehung von Sätzen aus der Dialektik und Glaubenslehre eine bestimmte Meinung zu geben, die er in der Formel ausdrückt, daß Schleiermacher einen „Dualismus der Immanenz“ lehre.

Hätte er den Satz, den er im Sinne hat, richtig gelesen, so hätte er S. 219 gefunden, daß Schleiermacher zunächst nur die Ideen Gottes und der Welt für Correlata erklärt; und hätte er unbefangen weiter gelesen und nicht um jeden Preis irgend ein Gegenstück zu Spinoza's Monismus haben wollen, um „den ausgesprochensten Gegensatz des Schleiermacher'schen Denkens gegen Tendenz und Resultat des Spinozismus“ zu proclamiren: so hätte er einsehen müssen, daß man aus Schleiermachers Dialektik, auch wenn man sie in der Mitte zu lesen anfängt, keine andere Antwort herauspressen kann, als die Antwort der Kritik der reinen Vernunft, daß es ein Wissen um Gott im Sinne einer dog-

matistischen Metaphysik nicht giebt und nach dem Wesen unserer Erkenntniß nicht geben kann, daß unser reales Wissen sich auf das Endliche, Gegensätzliche bezieht und immer im Werden ist, darum nicht einmal die Idee der Welt erreicht, geschweige einen Begriff von Gott und seinem Verhältniß zur Welt aufstellen kann, der unter die Etikette des Theismus, Deismus, Pantheismus, „immanenten Dualismus“ — vielleicht erfindet uns ein Anderer den transscendenten Monismus — irgendwie passen könnte. Folgt denn nicht auf S. 219 der S. 224, der sagt: „Wir sind nicht befugt, ein anderes Verhältniß zwischen Gott und der Welt zu setzen als das des Zusammenseins beider — man beachte die Unbestimmtheit des Ausdrucks —, denn ebenso wenig, wie wir einen Gegensatz beider construiren können, können wir auch eine Identität beider construiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verschieden sind, auf der andern Seite wir sie aber an sich nicht abgesondert von einander denken können. Wir schweben also zwischen dem Sinen und dem Andern und können auch mit Besonnenheit nichts Anderes erwarten. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen Denken und ist doch nicht, wie alles wahrhaft Transscendente sein muß, zugleich eine nothwendige That“? Ein „Hinausgehen aus dem realen Denken“ nennt also die Dialektik jeden Versuch, Identität oder Gegensatz zwischen Gott und Welt zu denken, und sie beschränkt damit Alles, was wir in dieser Richtung wissen können, auf die Erkenntniß, daß wir einerseits um der Möglichkeit des Wissens und Wollens willen eine Identität von Denken und Sein voraussetzen, und das ist die Idee Gottes, andererseits um der Vollendung des wirklichen Wissens willen eine systematische Einheit aller Gegensätze, in denen sich unser Wissen und Wollen bewegt, und das ist die Idee der Welt. Aber „zu einem positiven Ausdruck ist nicht zu kommen“ (S. 432, vergl. S. 526).

Ich müßte die ganze Dialektik von Anfang bis Ende analysiren, um den vollen Beweis zu führen, daß sie allen Versuchen, ein bestimmtes Verhältniß von Gott und Welt zu setzen, gleich negativ gegenübersteht, und gegenüberstehen muß, weil ihr eine Erkenntniß hierüber von ihren Principien aus unmöglich ist ¹⁾. Es ist darum auch bloßes Mißverständnis, wenn aus einer gelegentlichen Stelle einer Vorlesung (Dial. S. 156, Anm.) abgeleitet wird, Schleiermacherlehre ein Selbstbewußtsein Gottes. Wenn es heißt, wir haben keinen Begriff von Gott, weil im Begriffe des Höchsten der Gegensatz von Gegenstand und Begriff nicht gesetzt sei, sein Begriff also nur in ihm selbst sein könne: so ist damit zugleich gesagt daß in Gott Begriff und Gegenstand gar nicht unterschieden sein können, wie sie sein müßten, wenn es sich um ein Selbstbewußtsein Gottes handelte. Zum Ueberfluß folgt aber gleich S. 158 — von anderen Stellen zu schweigen — die runde Erklärung: wenn man Gott als bewußtes absolutes Ich denke, komme man ins Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes.

Von diesem Standpunkte der Dialektik unterscheidet sich nun allerdings die Dogmatik, welche die Aufgabe hat, die Aussagen des religiösen Bewußtseins

¹⁾ Vergl. die vollkommen zutreffenden Ausführungen von Eipsius, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, XII, 1, S. 32 — 39.

wissenschaftlich, d. h. so zu gestalten, daß sie im Zusammenhange ohne Widerspruch denkbar sind. Hier legt Schleiermacher den Begriff der schlechthin Einen zeitlosen Causalität zu Grunde und bestimmt ihn so, daß er die einzige Aussage in sich schließt, die wir über das Wesen Gottes machen können. Denn alle Unterschiede der Eigenschaften Gottes werden so aufgelöst, daß immer nur die Eine Bestimmung der Causalität übrig bleibt; ihre Unterscheidung beruht nur in dem Subject, das in verschiedener Weise das Endliche auf seinen Grund in Gott bezieht.

Welche Bedeutung hat nun dieser Begriff? Nach den bestimmten Aussagen der Dialektik entspricht das Causalitätsverhältniß im Sein dem Urtheil im Denken, und da das Urtheil nur besteht in der Unterscheidung von Subject und Prädicat, so ist es nur da anwendbar, wo diese Unterscheidung zulässig ist, im Gebiete des Endlichen und Gegensätzlichen. Der Begriff der höchsten Ursache, erklärt die Dialektik ausdrücklich §. 201 f., entspricht der Idee der Gottheit nicht. So ist also die Vorstellung Gottes als Causalität nur auf Grund des Abhängigkeitsgefühls entstanden, als ein Mittel, dasselbe irgendwie darzustellen, und sie gehört unter die inadäquaten Ausdrücke, von denen die Dogmatik §. 50, 1 sagt, daß sie keine speculativen Ansprüche machen, und die §. 37, 1 damit rechtfertigt: „Anders als so, daß Gott allein Thätigkeit ursprünglich zugeschrieben wird, läßt sich doch das Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit gar nicht ausdrücken.“ Wollte man sich darauf berufen, daß schon die Dialektik die Voranstellung dieses Causalitätsbegriffs insofern begründe, als sie doch die unterchiedslose Einheit aller Gegensätze zur in sich einen Vielheit aller Gegensätze in das Verhältniß setzt, daß diese aus jener „sich entwickelt“, daß jene außerhalb aller Gegensätze die Gegensätze bedingt“ u. s. w., so würde man Einen Unterschied übersehen, daß nämlich „Causalität“ in ihrem strengen Begriffe genommen immer den Gegensatz eines Wirkenden und dessen, worauf gewirkt wird, implicirt, das Verhältniß der Einheit der Gegensätze zu den Gegensätzen selbst aber eben darin besteht, daß beide nicht getrennt werden können, wozugen zuzugeben ist, daß von dem Begriffe einer alle Gegensätze bedingenden Einheit zu dem einer in allem Endlichen wirksamen Causalität kein sehr großer Schritt ist.

Ist also wenigstens ein Anknüpfungspunkt auch in der Dialektik vorhanden, den ursprünglich nur im Gebiete des Endlichen anwendbaren Begriff der Causalität auf das Verhältniß Gottes zur Welt anzuwenden, so ist es nun gerade die Art, wie diese Anwendung in der Dogmatik ausgeführt wird, welche Schleiermacher am nächsten an Spinoza heranrückt und jenen „ausgesprochensten Gegensatz“ gar sehr abstumpft; und ich stimme in dieser Beziehung den Ausführungen von Lipsius a. a. O. (S. 43 ff.) im Wesentlichen zu. Man kann sagen: die Bestimmungen über das Verhältniß Gottes zur Welt, welche Schleiermacher als die am wenigsten von der Wissenschaft anfechtbaren, als die am wenigsten inadäquaten betrachtet, sind im Wesentlichen die Spinoza's. Wenigstens wollen, neben der durchgängigen Uebereinstimmung die in der Lehre von der göttlichen Allmacht zwischen Schleiermachers Dogmatik und Spinoza besteht, die Unterschiede die unser Verfasser beibringt, nicht recht Stich halten. Wenn er sich darauf beruft, daß Schleiermacher Gott keine Ausdehnung beilege, so thut Spinoza, richtig verstanden, das auch nicht in dem Sinne, den Schleiermacher abweist, wenn er die Theilbarkeit verwirft, und auch Spinoza könnte sagen, mit seinem Attribut der Ausdehnung wolle er nur die den Raum bedingende, an sich raumlose (das heißt untheilbare) Causalität Gottes ausdrücken. Von einer „innern

Beziehungslosigkeit zur Ausdehnung" zu reden (S. 160), ist nur in demselben Sinne erlaubt, in dem man von einer „inneren Beziehungslosigkeit“ zum Vielen, Wirklichen überhaupt reden könnte, also auch dem wirklichen Denken gegenüber; die Behandlung der Begriffe der Raum- und Zeiterschöpfung in der Dialektik setzt ausdrücklich beides genau in dasselbe Verhältniß zur höchsten Einheit. Was aber die oft betonte „schlechtthinige Geistigkeit“ der göttlichen Allmacht in §. 55 der Dogmatik betrifft, so hat der Verfasser übersehen, daß damit nur eine mechanische, von außen wirkende, also einen Gegensatz voraussetzende Causalität negirt, nicht aber „eine Ähnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Sein als Geist bezeichnen, auf eine bestimmte Art festgestellt“ werden soll. Wenn er endlich von Schleiermachers Definition der göttlichen Allmacht als derjenigen unendlichen Causalität spricht, welche sich mit der Gesamtheit der endlichen Causalitäten identisch weiß, so hat er vergessen anzugeben, wo denn diese Definition steht.

Der eigentliche Punkt übrigens, auf dem Schleiermachers Metaphysik von der Spinoza's sich unterscheidet, soll in der Anthropologie liegen, und unser Verfasser ist kühn genug, beweisen zu wollen, daß Schleiermacher im Gegensatz gegen den Determinismus die Freiheit des Menschen lehre, und sich damit in Widerspruch gegen seinen Gottesbegriff setze; er beruft sich dafür hauptsächlich auf die Psychologie.

Da trifft er nun in seinem Eifer zunächst auf mich, weil ich gesagt habe, Schleiermachers Geistesbegriff habe zu seinem Inhalte nur eine Differenzirung der allgemeinen Vernunft und ermangele einer einheitlichen Fundamentirung durch die Idee des persönlichen Ich, worauf ich aus Schleiermachers Psychologie mit einer Stelle widerlegt werde, die die „beste Antwort auf meinen Vorwurf“ gebe. Nun ist mir diese Stelle nicht eben überraschend gewesen, denn ziemlich genau dasselbe steht S. 846 meiner Abhandlung aus der Dialektik und den anderen Schriften, womit der Verfasser ebenso wie durch das, was er S. 113, Anm. über die Tendenz meiner Auffassung sagt, nur beweist, daß er meine Abhandlung gar nicht ganz gelesen hat ¹⁾, ebenso wenig aber Schleiermachers

¹⁾ Der Verfasser entdeckt S. 113, ich habe es unternommen, „die ganze ursprüngliche Auffassung Schleiermachers von dem Wesen des Subjects auf Spinoza's Geistesbegriff selber zurückzuführen. Wie Spinoza, so habe eigentlich Schleiermacher gar kein Subject für die Thätigkeiten des Geistes, sondern er beschränke sich darauf, die Allen gemeinsame Vernunft in eine unendliche Vielheit einzelner Denk- und Willensacte zu zerlegen, die niemals von dem Mittelpunkt einer persönlichen Einheit ausgehen, auch niemals in einem solchen zusammentreffen, sondern statt subjectiver Einheit es höchstens zu einer logischen Einheit bringen etc.“ Das sollte der Zweck meiner Arbeit sein? Hatte denn nicht meine ganze Ausführung umgekehrt den Zweck, nachzuweisen, daß Schleiermacher nur von Kant aus zu verstehen sei? Betrifft denn all das, was der Verfasser ganz schief und krumm gezogen aus meinem Aufsatze anführt, nicht bloß die Art und Weise, wie er die einzelnen Wissens- und Denksacte bestimmt und von einander unterscheidet als verschiedene Causalitätsverhältnisse zwischen Denken und Sein? Folgt denn nicht gleich darauf, auf derselben Seite noch, daß das Individuum doch zu seinem Rechte kommt im Begriff des Gefühls als des unmittelbaren Selbstbewußtseins? und ist denn nicht Alles, was ich über die Ähnlichkeit der Spinozischen Bestimmungen sage, nur gelegentlich gesagt in dem Sinne: wenn man wollte, könnte man hier noch am ehesten Spinozismus finden“? und schränke ich nicht gleich darauf wieder

Psychologie, auf die er sich beruft; denn sonst hätte er finden müssen S. 30 und 39: „Die Seele oder das Ich ist nichts Anderes als eine Art und Weise des geistigen Princip's, da zu sein im Zusammenhange mit einem organischen Leibe, eine Art und Weise des Seins des Geistes, eine Erscheinung des Geistes unter der Form des Einzel Lebens und in der Verbindung mit einer bestimmten Organisation.“ Will nun etwa mit diesen und ähnlichen Stellen Herr Schmidt den Satz widerlegen, daß Schleiermacher über das einzelne Individuum auf die allgemeine Vernunft zurückgehe, so will ich das abwarten, inzwischen aber auch noch in Beziehung auf den Freiheitsbegriff Schleiermachers den Wunsch ausdrücken, daß er S. 216 bis 242 der Psychologie etwas genauer lese, um sich zu überzeugen, wie völlig bodenlos seine Meinung ist, als wäre Schleiermacher kein Determinist; denn alle seine zum Theil (wie S. 172, vgl. Dial. 150) unbegreiflichen Mißverständnisse einzeln nachzuweisen, würde zu weit führen. Und ebenso wird er, wenn er eingesehen, daß er seine „relative Freiheit“ ganz unbefugter Weise eingeschwärzt, etwas vorsichtiger werden, von einem historischen Falsum (S. 174) gegenüber von denjenigen zu reden, welche behaupten, der Schleiermacher'sche Begriff des Bösen löse sich in den einer bloßen Privation auf. Wer einen solchen Vorwurf erhebt, ohne ihn zu beweisen, zumal gegen Einen, der sich nicht mehr vertheidigen kann, verurtheilt damit nur sich selbst.

Mit dem fundamentalen Mißverständniß in Betreff der Freiheit geht nun der Verfasser an die Erörterung des Religionsbegriffs und des Sittlichkeitsbegriffs. Wir folgen ihm nicht weiter: die Befangenheit in der eigenen theologischen Ansicht, welche Schleiermacher zu sich herüberziehen möchte und darum unfähig ist, ihn unbefangen aufzufassen, zusammen mit dem durchgehenden Mangel an Gründlichkeit und Schärfe, den einzelne gute Bemerkungen und richtige Gedanken nicht ersetzen, verhindert auch hier ein fruchtbares Resultat. Man kann Niemand das Recht verwehren, eine dogmatische Metaphysik zu construiren, aber es wäre Zeit, daß die Versuche aufhörten, aus Schleiermacher eine solche herauszupressen. Erst müßte der ganze philosophische Unterbau seiner Begriffe zerstört sein.

Tübingen, Juni 1869.

G. Sigwart.

- 1) Ein Reisejahr in Südafrika. Ausführliches Tagebuch über eine in den Jahren 1866 und 1867 ausgeführte Inspectionsreise durch die Missions-Stationen der Berliner Missions-Gesellschaft von Dr. W a n g e m a n n, Missions-Director. Mit vielen Illustrationen. Berlin, Verlag des Missionshauses, 1868. 8°. 653 S.
- 2) Maléo und Sekukuni. Ein Lebensbild aus Südafrika, gezeichnet

die Berechtigung dieser Parallele durch die Betonung des verschiedenen Ausgangspunktes ein? Herr Schmidt nennt freilich das eine „empfindliche Einschränkung durch ein nothgedrungenes Zugeständniß“, was ein, wie ich sehe, vergeblicher Versuch war, bei unaufmerksamen Lesern ein Mißverständniß zu verhüten. Ich zweifle ob der Verfasser mehr überhaupt gelesen hat als diese Anmerkung und die Sage, auf die sie sich bezieht; jedenfalls ist die Art, wie er die Tendenz meiner Abhandlungen anzieht, ein Specimen für seine Manier, die Geschichte „der Geschicke“ der beiden Systeme zu schreiben.

von Dr. Wangemann. Berlin, Verlag des Missionshauses (ohne Jahr). 8. 256 S.

Nicht leicht habe ich einen Missions- oder geistlichen Visitationsbericht gelesen, der in so anschaulicher, interessanter und ansprechender Weise ein Bild giebt von dem Stande der Missionsache innerhalb eines bestimmten Territoriums und damit zugleich einen Einblick in das evangelische Missionswesen und Missionsleben überhaupt, wie dieser Bericht des Berliner Missionsdirectors Dr. Wangemann über seine in den Jahren 1866 und 1867 ausgeführte Inspectionsreise durch die Stationen der Berliner Missionsgesellschaft in Südafrika — im Capland (S. 1—148), in Britisch-Kafferland (S. 151—272), im Oranje-Freistaat (S. 275—351), in der Transvaal-Republik (S. 355—539), im Natalgebiet (S. 543—614). Die persönlichen Reiseerlebnisse des Verfassers (beginnend mit der Landung in der Capstadt den 17. September 1866, schließend mit der Wiedereinschiffung in der Hafenstadt d'Urban an der Natalküste den 26. September 1867) bilden den Rahmen, in welchen sehr ausführliche und reichhaltige Nachrichten über das Missionswesen, seine Methoden, seine Erfolge und seine Hindernisse, Erzählungen aus der Missionsgeschichte wie einzelne Befehrungs- und Verfolgungsgeschichten, Erfahrungen aus dem Leben der Missionäre und Missionsgemeinden, Mittheilungen über die sittlichen Zustände der Neubefehrten wie der Unbefehrten, über Gemeinde- und Missionschulen, Gymnasien und theologische Seminarien, Beobachtungen über den verschiedenartigen Missionsbetrieb der verschiedenen Gesellschaften und Denominationen, der Anglikaner, Wesleyaner, Herrnhuter, der Lutheraner, Holländisch-Reformirten, Independenten, Baptisten u. s. w., eingefügt sind, und mit diesen Beiträgen zur Missionsstatistik und -Geschichte wechseln dann wieder zahlreiche, frisch aufgefaßte und lebendig wiedergegebene Beobachtungen allgemeinerer Art, Schilderungen von Land und Leuten, anschauliche, zum Theil glänzende Naturschilderungen, See- und Gebirgslandschaften, Bilder aus dem Pflanzen- und Thierleben, besonders aber ethnographische und culturstatistische Mittheilungen über die verschiedenen in jenem südafrikanischen angulus terrae sich neben- und durcheinander bewegenden Menschen und Völker — Kaffern, Hottentotten, Neger, weiße Colonisten und deren Abkömmlinge —, kurz die allerverschiedensten Notizen von allgemeinem Interesse, in denen sich eben die allgemeine Culturbedeutung der evangelischen Mission widerspiegelt. Beigegeben ist zur Orientirung ein kleines, allerdings den neueren Anforderungen an die Kartographie wenig entsprechendes Uebersichtskärtchen (warum ist nicht lieber die entsprechende Karte des Grundemann'schen Missionsatlas benützt oder auf diese verwiesen?), und zahlreiche, recht charakteristisch aufgefaßte und in einfachem, aber klarem und ansprechendem Holzschnitt ausgeführte Abbildungen (wovon 22 dem Texte eingedruckt, 53 auf besonderen Blättern beigelegt, alle 75 aber noch mit besonderen Erläuterungen versehen sind) dienen dem Werke zum Schmuck, dem Leser zur Vergegenwärtigung jener fernen, zum Theil seltsam configurirten Lande, die doch auch — nicht blos den Pavianen und Paviansöhnen, wofür ja die Hottentotten übereinstimmend mit den modernsten unter den europäischen Weisen sich selber halten, sondern, wie wir vorläufig noch mit dem Worte Gottes zu glauben uns erlauben — den nach Gottes Bild und zur Gottesgemeinschaft geschaffenen Menschenkindern zur Wohnstätte und zum Herr-

schaftsgebiete dienen und die nun auch allmählich, durch Gottes Gnade und der christlichen Kirche Dienst, voll werden sollen von der Erkenntniß des Herrn. — Der Förderung dieses Zweckes will auch das vorliegende Werk in seinem Theile dienen: wie der Gesamtertrag desselben bestimmt ist für die Mission und wie es mit einem kräftigen Mahnruf zum gemeinsamen Mitbeten und Mitbauen schließt (S. 615), so ist das ganze Buch recht dazu geeignet, Interesse für das evangelische Missionswerk, seine Geschichte und seine Aufgaben, zu wecken auch bei solchen, die bisher vielleicht durch allerlei Vorurtheile oder Verdächtigungen sich davon haben fern halten lassen. Gerade in seiner ungenirten, tagebuchartigen Gestalt macht es den Eindruck der einfachen und unmittelbaren, ungeschmückten und ungeschminkten Wahrheit, während freilich zu leichterer Orientirung über den darin gesammelten reichen Stoff theilweise eine etwas concisere, mehr zusammenfassende und abgerundete Darstellung, jedenfalls aber zum Schluß eine übersichtliche Zusammenstellung der Resultate und die Beigabe eines Registers erwünscht gewesen wäre. Vielleicht gefällt es dem Herrn Verfasser, für solche Leser, denen es schwer wird, durch die 653 Seiten dieses Reisejahres sich durchzuarbeiten, einen kürzeren, die geographischen, ethnographischen und missionsgeschichtlichen Hauptmomente zusammenfassenden Auszug zu liefern, wie er ja auch schon in dem sub No. 2 verzeichneten Werke einen einzelnen, schon im Hauptwerke S. 501 ff. kurz berührten Moment aus der südafrikanischen Missionsgeschichte, die Geschichte einer im Jahre 1864 ausgebrochenen Christenverfolgung im Bassutolande, zum Gegenstand einer besonderen Darstellung gemacht hat.

Es ist das ein von dem Verfasser selbst an Ort und Stelle aus dem Munde vieler Zeugen aufgezeichneter Bericht — „eine der denkwürdigsten Märtyrergeschichten aller Zeiten: denkwürdig nicht um der Tausende von wirklich hingerordneten Menschen willen, sondern vielmehr um der Nüchternheit, Klarheit und Entschiedenheit willen, mit welcher die neugeborenen Christen, fern von allem Enthusiasmus und Schwärmerei, angesichts des Todes und der ausgesuchtesten Dualen Bekenntnisse der Treue gegen den Herrn ablegten, die an die Einfalt der ersten apostolischen Gemeinde erinnern“.

Zum bessern Verständniß der Zusammenhänge hat der Verfasser eine Geschichte der mit dem Jahre 1860 beginnenden Berliner Mission unter den Bassutos vorausgeschickt, und zum Schluß erzählt er von den neuen Gefahren und Bedrängnissen, von denen ein Theil der südafrikanischen Stationen bedroht ist in Folge der hier 1867 ausgebrochenen Kriegsunruhen, eines immer größeren Dimensionen annehmenden Kaffernaufstandes und der gegen die Kaffern unternommenen blutigen Bauernfeldzüge, aber er rühmt auch, wie von Tag zu Tag inmitten der Kriegsunruhen und Nöthe das Werk des Herrn wächst. Wer die Weiterentwicklung des ganzen südafrikanischen Missionswerkes der Berliner Missionsgesellschaft zu verfolgen wünscht, der wird auf die fortlaufenden „Berliner Missionsberichte“ verwiesen; wir wollen nur wünschen, daß auch diese beiden interessanten Schriften dazu beitragen mögen, die finanziellen Verlegenheiten der Berliner Gesellschaft zu erleichtern und Liebe und Verständniß für das evangelische Missionswerk überhaupt in immer weiteren Kreisen zu wecken.

Merz, Dr. Heinrich, *Christliche Frauenbilder.* Vierte verbesserte Auflage. Stuttgart, Steinkopf, 1869. 2 Bände. 8°. 467 und 486 S.

„Was für wunderbare Frauen haben doch die Christen!“ — dieses Wort eines alten Christenfeindes, des heidnischen Rhetors Libanius, ist mir recht lebhaft vor die Seele getreten, als ich diese neue Auflage eines längst rühmlich bekannten Buches durchblättert, das nun schon zum vierten Male ausgeht, um die Portraitgallerie jener „wunderbaren Frauen“, oder vielmehr, um die Wunder, welche die göttliche Gnade in der und durch die christliche Frauenwelt in verschiedenen Jahrhunderten gewirkt, in einer Reihe von Frauenbiographien vor Augen zu stellen. Als dieses Buch vor bald zwanzig Jahren (1851) erstmals in die christliche Welt ging, um, wie der damalige Titel es andeutete, einen Beitrag und eine Aufforderung zu bringen zur Mitarbeit an dem Werke der „inneren Mission“, so hatte Ref. die Freude, in einer ausführlichen Besprechung (in dem Neuter'schen Allgem. Repertorium f. d. theol. Literatur, 1852, Bd. LXXVII, S. 235) dasselbe auch in den Kreisen der theologischen Wissenschaft zu empfehlen und darauf hinzuweisen, daß dasselbe eine doppelte Seite der Betrachtung darbiete, neben der praktisch-erbaulichen auch eine historisch-wissenschaftliche als „eine Art von weiblicher Kirchengeschichte“, als Beitrag zu der wichtigsten und interessantesten, wenn auch immer noch wenigst gepflegten unter den kirchenhistorischen Specialdisciplinen, zur Geschichte des christlichen Lebens, der christlichen Sitte und Sittlichkeit, der socialen und culturgeschichtlichen Wirkungen des Christenthums. Der Herr Verf. ist denn auch, wie besonders die Vorrede zur zweiten, im Jahre 1855 erschienenen Auflage es aussprach, auf diese Andeutungen in freundlichster Weise eingegangen und hat in den drei folgenden Ausgaben sein Buch theils durch Einschaltung zahlreicher neuer Abschnitte, theils durch eine strenger quellenmäßige historische Umarbeitung anderer jener Idee einer weiblichen Kirchengeschichte oder einer Geschichte der christlichen Frauenwelt immer mehr anzunähern versucht. Und so bezeichnet er es auch jetzt wieder (Vorrede, S. III) als seine Hauptaufgabe, zu zeigen, „wie zu allen Zeiten und zu allen Orten der Kirche Christi der Geist Gottes Frauenherzen durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten hat als Gefäße der Gnade, als Zeugen der Wahrheit, als Boten des Friedens, als Arbeiter am Werke der Liebe und Geduld, als Genossen am Reich und an der Trübsal, als Werkzeuge des Lebens und Segens in weiteren und engeren Kreisen, je nach dem Maße ihrer Kraft und im Geiste ihres Jahrhunderts.“ Und gerade von diesen Gesichtspunkten aus dürfen wir das Buch, das ja längst keiner Empfehlung mehr bedarf, doch auch jetzt wieder, wo es in neuer verbesserter, theils erweiterter, theils verkürzter und mehr abgerundeter Gestalt vor uns liegt, der Berücksichtigung der wissenschaftlichen wie der praktischen Theologen empfehlen, — zumal denen, welche in den bisherigen gelehrten Darstellungen der Kirchengeschichte eine eingehendere Hervorhebung jenes socialen Momentes, der Einwirkungen des Christenthums auf die sittliche Culturentwicklung, noch vermiffen. Was wir dem Buche selbst für diesen Zweck noch gewünscht hätten, das wäre nicht sowohl eine noch weitere Vermehrung der Zahl seiner einzelnen Frauenbilder (die erste Auflage enthält 39, die zweite 53, die vierte 49 einzelne Nummern, wobei aber mehrfach verschiedene

christliche Frauen in einem Abschnitte zusammengefaßt sind), wohl aber theilweise eine noch strengere historisch-kritische Sichtung des Materials unter Berücksichtigung der Quellen und der neueren historischen und kirchenhistorischen Literatur (obgleich auch in dieser Beziehung in den neuen Auflagen wesentliche Fortschritte zu bemerken sind) und besonders eine noch häufigere Einschaltung von zusammenfassenden geschichtlichen Uebersichten und Charakteristiken zwischen die einzelnen Biographien. Wir sind weit entfernt, damit einen Tadel auszusprechen, erkennen vielmehr lobend an, was in dieser Beziehung die neueren Auflagen durch manche treffliche kirchen- und culturhistorische Uebersichten oder Fingerzeige geleistet (z. B. über die Frauenbilder der ersten Christenheit, über die Stellung der Frau bei den Germanen, den Abschnitt über die Reformatorinnen, über die deutschen Diakonissen u. a.), glauben aber, daß gerade durch solche gruppenartige Zusammenstellungen (z. B. der christlichen Märtyrerinnen, der christlichen Frauen aus den Katakomben, der Missionsfrauen, Ordensstifterinnen, Stellung der christlichen Frau im Mittelalter, italienische und spanische Frauen im Reformationszeitalter, vgl. z. B. die merkwürdige Franziska Hernandez u.) noch außerordentlich reiche und verdienstliche Beiträge für diese „weibliche Kirchengeschichte“ sich hätten gewinnen lassen. — Auf Einzelnes einzugehen, verbietet der Raum; ich bemerke nur beispielsweise, daß S. 8 in die Erzählung von Hl. Clemens und Domitilla sich einige Unrichtigkeiten eingeschlichen haben, daß S. 7 von einem zweihundertjährigen Blutstrome der Verfolgung doch nicht geredet werden kann, daß S. 32 die Stiftung des Basilins Basiliastiftung heißt, daß S. 81 die altkatholische Tauflehre nicht ganz richtig wiedergegeben, S. 82 eine Stelle aus den Augustinischen Confessionen unrichtig oder doch ungenau übersetzt ist, daß S. 480 jener Meister Michael Michael von Aranda heißt, u. dergl. m.

Und so können wir dem schönen und gehaltvollen, gewandt und anmuthig geschriebenen Buche nur wünschen, daß auch sein diesmaliger Ausgang gesegnet sein möge nicht bloß zu flüchtiger Unterhaltung, sondern zu wirklichem Gewinn für deutsche Herzen und Häuser und daß es für Viele eine neue Hinweisung werden möge auf den, bei welchem allein die Lösung aller socialen wie individuellen Fragen — auch der modernen „Frage über die Stellung der Frauen“ zu finden ist.

Wagenmann.

Systematische Theologie.

- 1) D. Möllinger, Professor an der Kantonschule in Solothurn, die Gottidee der neuen Zeit und der nothwendige Ausbau des Christenthums, in sechs Vorlesungen entwickelt aus den Gesetzen der natürlichen Offenbarungen der Gottheit. Zürich, Verlags Magazin 1869. VIII und 79 S.
- 2) Derselbe, Worte der Vertheidigung und Aufklärung gegen die wider meine Schrift „Die Gottidee der neuen Zeit“ gerichteten Angriffe. Zürich, Verlags Magazin 1870. 30 S.

3) Prof. Dr. Anton Henne, die geschriebene Offenbarung und der Menscheng Geist, gewidmet den kirchlichen Reformvereinen. Zürich, Verlags Magazin 1870. IV. und 87 S.

Die drei vorliegenden Schriften verdienen als Zeichen der Zeit eine gewisse Beachtung, sofern sie, als von Katholiken verfaßt und im Sinn der schweizerischen Reformvereine geschrieben, den Beweis liefern, wie die Wogen des religiösen Gegenjages, der gegenwärtig die Geister bewegt und scheidet, hoch über die confessionellen Schranken hinausgehen; im Uebrigen haben die beiden ersten gar keinen und die dritte Schrift nur einen sehr bedingten wissenschaftlichen Werth.

Am extremsten tritt Möllinger auf. In einer „den Theologen der verschiedenen christlichen Kirchen, den Lehrern des Volkes, allen denkenden Vätern und Müttern und der gebildeten reiferen Jugend“ gewidmeten und auf principielle Reform des gesammten religiösen Unterrichts dringenden Schrift wirft er Allem, was Autorität der heiligen Schrift, was Glauben an Uebernatürliche, an einen persönlichen Gott, an eine persönliche Fortdauer nach dem Tode, an Erlösung und Veröhnung durch Christus heißt, allen christlichen Dogmen von der Schöpfung an bis hinaus zu Auferstehung und Weltgericht den Fehdehandschuh hin und proclamirt den baldigen „Sieg der Vernunft und geistigen Freiheit“, den er darin findet, daß von der Menschheit keine andere Offenbarung mehr anerkannt wird als die in den Naturgesetzen und der Entwicklungsgeschichte des autonomen Menschengestes gegebene. Wenn man aber, durch die vielversprechenden Ueberschriften der sechs Vorlesungen verleitet, mit der Erwartung an die Schrift geht, die tiefsten Fragen der Apologetik, wenn auch von gegnerischem Standpunkt aus, so doch mit irgend einem Organ für deren Sinn und Tragweite behandelt zu sehen, so findet man sich bitter getäuscht. Die Schrift begnügt sich durchaus mit der oberflächlichsten Behandlung des christlichen Glaubensinhalts: die trivialsten Redensarten vom Fortschritt der Naturwissenschaften, von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze, gegenüber von denen die Lehren der christlichen Kirchen, die aus den Sagen und hinterlassenen Schriften eines in seiner Geistes- und Wissensbildung höchst beschränkten Zeitalters hervorgegangen seien, nicht die geringste Bedeutung haben können; die erbittertsten Auslassungen über das Unwürdige des Wunderglaubens, der „dem höchsten Wesen die Rolle eines gemeinen Taschenspielers andichte“, über den ungerechten, launenhaften, leidenschaftlichen, rachsüchtigen, auf andere Götter eifersüchtigen Dämon, welcher der jüdische Gott sei, über die Auferstehung Jesu, die durch die Gesetze des Verwefungsprocesses, über seine Himmelfahrt, die durch die Ausdehnung des Weltraums lächerlich gemacht werden soll: — diese und ähnliche Invectiven und Platiitüden bilden das schwerste Geschütz seiner Beweisführung. Den Glauben an die alttestamentlichen Wundererzählungen nennt er S. 20 eine „Kruste des Unsinn“, den auferstehungsgläubigen Theologen macht er S. 32 das Compliment, daß sie dem wissenschaftlichen Denker und Forscher nur den Beweis liefern, daß ihre geistige Entwicklungsstufe tief unter dem Niveau der heutigen Wissenschaft stehe; S. 36 nennt er die Lehre vom Sündenfall, von den göttlichen Strafen, von der Erlösung und „alle Sagen und Dogmen, welche sich an diese Lehren anschließen,“ eine wahre Gotteslästerung.

Wenn der Verfasser so von dem Heiligthum christlichen Glaubens und Lebens und von der Geistesarbeit der Jahrtausende redet und diese Christenthumsfeindliche Weltanschauung laut und öffentlich für das allein gedeihliche Princip aller Jugenderziehung erklärt, für das Propaganda zu machen er sich berufen fühlt, so dürfen wir wohl sagen, daß die Solothurner nur einen Act der Nothwehr übten, als sie ihn von seiner Lehrstelle an ihrer Cantonschule entfernten, und weder seine Versicherungen von der Aufrichtigkeit seiner Ueberzeugung und von dem glücklichen Erfolg, mit dem er die Brauchbarkeit seiner Principien in der Erziehung seines eigenen Sohnes erprobt habe, noch seine originellen philanthropischen Vorschläge vermögen uns in diesem Urtheil zu erschüttern.

Oben jene Entfernung vom Lehrstuhl ist die Veranlassung der zweiten Schrift, welche den Inhalt und die Stimmung der ersten kurz wiederholt.

Etwas gemäßigter und wissenschaftlicher tritt Professor Henne auf. Wie Seite 73, Kapitel XXIV, aus einem freilich undeutlichen Satz seiner überhaupt schwerfällig und öfter incorrect stilisirten Schrift hervorzugehen scheint, ist ihm die Persönlichkeit Gottes und die Fortdauer des Menschen nach dem Tode wenigstens noch ein Gegenstand der Wahrscheinlichkeit, auch tritt er mit einem großen Apparat geschichtlicher und namentlich archäologischer Forschungen auf; allein in dem letzten Ziel, das er sich steckt und das darauf hinausgeht, den Glauben an eine geschriebene Offenbarung Gottes zu antiquiren, die Bibel als Lehrbuch aus dem Religionsunterricht zu entfernen und alle Gottesoffenbarung auf Natur und Gewissen zu reduciren, ist er mit Möllinger eins.

Er verfolgt nun zunächst dieses Ziel auf rein historischem Weg. Alles, was die ägyptologischen Studien, in denen er zu Hause ist, von ägyptischer Chronologie zu Tage gefördert haben, nimmt er als unzweifelhaft an; Alles, was die vergleichende Symbolik der Mythologien und Religionen von Aehnlichkeit zwischen alttestamentlichen, christlichen und heidnischen Namen und Ideen zusammenzustellen vermag (z. B. Mose und Musäus; Eden und Ida auf dem Adulagebirge; Jehovah, Dionysos Iao und Jupiter, Isis; Adonai und Adonis; Zebaoth und Anepth oder Sabazios; Seraph und Serapis und Greif; Mephistim, die Argonauten und die Nibelungen, Niflheim; Enakim und die Inachiden; die Schlange und den Baum im Paradies und den Drachen und Goldäpfelbaum in den nordischen Sagen u. dgl.), all das verwerthet er so, daß ihm nirgends die mögliche Zufälligkeit der Namensähnlichkeiten, nirgends die mögliche Ursprünglichkeit der biblischen Ideen und Traditionen und secundäre Natur der außer-biblischen Mythen, nirgends die oft diametrale Verschiedenheit des Idengehalts bei etwaiger Aehnlichkeit der Namen oder Bilder auch nur in den Sinn, wenigstens nicht in die Feder kommt; dabei sammelt er sorgfältig alle Spuren reinerer Moral und Religion aus den philosophischen Schriften der Griechen und Römer, und so construirt er schließlich einen Umriss der Menschheitsgeschichte, der allerdings die bisherigen Annahmen so ziemlich auf den Kopf stellt. Alle Cultur sieht er ursprünglich von Europa und speciell von den Centralalpengegenden ausgehen und selbst den Garten Eden findet er auf dem Adulagebirge wieder. Dem Rassenbewußtsein des Europäers und Volks- und Heimathbewußtsein des Schweizlers sind solche Kunde freilich äußerst schmeichelhaft und lockend, allein sie werden doch noch ganz anderer und tiefer gehender Forschungen und festerer Stützen bedürfen, um sich Gehör und Eingang zu verschaffen.

In der Opposition gegen Wunder und Offenbarungsglauben steht er ganz auf einem Boden mit Möllinger, sieht Seite 59 in dem culte de la raison der ersten französischen Revolution nur den Fehler eines Anachronismus, überbietet Möllinger noch in Worten des Hasses wider den Glauben an eine göttliche Vorsehung (S. 70) und in Zeichen der Unfähigkeit, Christi Versöhnungstod zu fassen (ebendasselbst), und läßt schließlich alle Religion aufgehen in Moral.

Kurz, der ganze Werth der drei Schriften besteht wohl darin, daß sie mit zu den Zeichen der Zeit gehören, darum beachtenswerth, weil ihre Verfasser den Standpunkt der radikalsten Negation mit dem Pathos der Ueberzeugung vertreten.

R. Schmid.

Jul. Oskar Michael, Professor am Bigthum'schen Gymnasium in Dresden, der Kampf der christlichen und der modernen Denkweise an der Idee des Lebens beleuchtet. Drei apologetische Vorlesungen, 1867 und 1868 im wissenschaftlichen Cyclus in Dresden gehalten. Leipzig, Hinrichs, 1869. 74 S.

Nach der Lectüre der vorhin angezeigten drei Schriften ist die der Schrift Michael's eine wahre Erquickung. Nicht als ob wir mit dem philosophischen Schematismus derselben unbedingt einverstanden wären. Sie geht von der Thesis aus, daß das Leben eine Vieleinheit ist und von der unmittelbaren Vieleinheit durch die Entfaltung und Auseinanderlegung (nicht Trennung) der Vieleinheit zu der höheren, vermittelten Vieleinheit fortschreitet. Diesen Proceß sucht er zuerst im religiösen Leben des einzelnen Menschen nachzuweisen; er findet ihn sodann auch in Gott selbst sich vollziehend, nur nicht als zeitlichen Verlauf, sondern als simultane Bewegung, und weist hier das erste Moment dem Vater, das zweite dem Sohn, das dritte dem heiligen Geist zu; endlich sieht er in ihm auch den Schlüssel zum Verständniß des religiösen Lebens der Menschheit. Der Urmensch repräsentirt ihm die unmittelbare Vieleinheit, dann sieht er die Auseinanderlegung dieser Vieleinheit den Irrweg der Trennung statt den Weg der mit dem Centrum im Zusammenhang bleibenden Entfaltung gehen, sieht im Judenthum die Einheit, im Heidenthum die getrennten Vielheiten repräsentirt, was er im Einzelnen ausführt, und findet endlich im Christenthum die versöhnte Vieleinheit. Es mag sein, daß der Ueberdruß an der Hegelianischen Weltconstruction, wie sie vor einigen Decennien die Geister beherrschte, das gegenwärtige Geschlecht im Voraus gegen Alles, was an jene Principien erinnert, mißtrauisch macht, und insofern müssen wir es dem Verfasser zum Verdienst anrechnen, daß er vom positiv-christlichen Standpunkt aus die Wahrheitsmomente dessen, was im Hegelianischen System in einseitiger Weise zum Realprincip alles Seins gemacht wurde, vor der Vergessenheit und Vernachlässigung zu retten sucht und zu zeigen weiß, wie jene Trilogie der Entwicklung sich nicht bloß dem Pantheismus, sondern auch dem christlichen Theismus zur Verfügung stellt und uns auf wirklich hohe und weite Aussichtspunkte zu führen vermag. Immerhin aber führt jenes trilogische Princip, sobald es einseitig und ausschließlich auch nur zum Erkenntnißprincip der Entwicklung und des Lebens gemacht wird, zu einem Schematismus, welchem sich nicht alle Wirklichkeiten des Lebens und nicht alle Tiefen des Geistes bereitwillig fügen, am wenigsten da, wo wie in der Religion, das Menschliche und das Göttliche in so unmittelbare und fruchtbare Berührung und Wechselwirkung kommt.

Nach dieser Verwahrung aber freuen wir uns, auf die Schrift hinweisen zu dürfen als auf eine Arbeit, welche mit einer Fülle anregender Ideen religiöse Wärme und Klarheit des Denkens verbindet, welche insbesondere die verschiedenen abnormen und normalen geistigen Strömungen der Gegenwart mit großer Klarheit gruppiert und kennzeichnet, mit mannhafter Energie auf die Religion als das Centrum alles geistigen Lebens hinweist und unter leider berechtigten Klagen über den Mangel an Einheit, Sammlung und Vertiefung auch in christlichen Kreisen Alle, die noch in einem Zusammenhang mit dem Centrum des Christenthums stehen, zur Sammlung und Einigung mahnt. R. Schmid.

D. Marburg, das Wissen und der religiöse Glaube. Leipzig, Duncker & Humblot, 1869. XVI und 351 S.

Die Schrift ist eine beachtenswerthe philosophische Erstlingsarbeit. Schon der Standpunkt im Allgemeinen, den der Verfasser in der Frage nach dem Verhältniß von Glauben und Wissen, dieser Grundfrage der Apologetik, einnimmt, ist, noch abgesehen von dessen Durchführung, ein gesunder und, man mag mit ihm übereinstimmen oder nicht, alle Beachtung verdienender. Daß er dem Glauben (gegenüber von Ulrici) ein durchaus eigenthümliches, vom theoretischen Wissen als solchem verschiedenes Gebiet anweist; daß er in dieser Getrenntheit der Gebiete die einzige, aber auch genügende Garantie gegen eine wirkliche Collision zwischen beiden, sowohl gegen Jacobi's Trennung von Kopf und Herz als gegen die vom Hegelianismus angebahnte Vernichtung des Glaubens im Wissen, findet; daß er den Glauben weder dem Wissen noch dem Willen noch dem Gefühl, sondern dem Herzen als dem Centrum der Persönlichkeit vindicirt und dabei doch seine verschiedenen Beziehungen zu jenen drei Seelenvermögen aufsucht und festhält; daß er ihn definirt als eine Hingabe des Herzens an Gott; daß er den Glauben als ein Leben und die Theologie als eine Wissenschaft von diesem Leben klar und reinlich auseinander hält; daß er dem Glauben als solchem den höchsten Grad der Gewißheit zuschreibt und eben darum bei allem offenen Blick für das Irthümliche und Vergängliche an den verschiedenen historisch aufgetretenen Formen des Glaubens auch einen offenen Blick für das Wahrheitsmoment hat, das im Glauben aller Religionen enthalten ist: das alles sind Gesichtspunkte, denen wir unsere Aufmerksamkeit und wohl auch unsere Beistimmung nicht versagen können.

Auch die Ausführung verdient Anerkennung. Sie geht in selbständiger und, was die Stellung des Glaubens im Organismus des Seelenlebens betrifft, auch oppositioneller Weise in Ulrici's Fußstapfen und verfolgt denjenigen Weg, der überhaupt der gegenwärtigen Strömung der wissenschaftlichen Arbeit entspricht, den Weg empirisch-psychologischer Analyse. Nach einem kritischen Ueberblick über die bisherigen Lösungsversuche der Frage nach Wissen und Glauben von Cartesius an bis zu den großen deutschen Philosophen und deren Epigonen (wobei er übrigens auffallender Weise den älteren Sichte außer Beachtung läßt), an denen er meist das zu tadeln findet, daß sie den Glauben in die Sphäre des Wissens verlegen, behandelt er in einem zweiten Abschnitt das Wissen. Er kommt auf das Wesen des Wissens durch eine Analyse des Selbstbewußtseins, schildert die Formen des Wissens in mehrfacher Anlehnung an Wirth als in die drei Formen des inductiven, deductiven und productiven Wissens auseinandergehend und behandelt

nun in einem dritten und letzten Abschnitt den religiösen Glauben in der oben angedeuteten Weise.

Wünschenswerth wäre eine noch sorgfältigere Ueberarbeitung des Werks, besonders der psychologischen Untersuchungen über die Entstehung und das Wesen des Bewußtseins, die an Breite und Schwerfälligkeit leiden, und um auch eine kleine theologische Kritik an diesem zunächst philosophischen Werke zu üben, so wäre zu wünschen gewesen, daß der Verfasser dieselbe Auseinanderhaltung der Begriffe, auf welche er nach der ganzen Anlage seines Werks so großen Werth legt, auch in seiner Behandlung biblischer und theologischer Begriffe sich immer auch eben so sorgfältig zur Aufgabe gemacht hätte. So ist es nicht zu billigen, daß er da, wo er den Glauben der theoretischen Seite der Seele entreißen und der praktischen vindiciren und innerhalb derselben ihn nicht sowohl als ein einseitiges Thun als vielmehr als ein Leben, als Lebenshingabe an Gott schildern will, zweimal (S. 284 und 285) 1 Cor. 13, 2 u. 3 citirt, wo doch die Liebe ausdrücklich als Liebe und zwar gerade auch in ihrem Unterschied vom Glauben geschildert wird. Für beide Wahrheiten wären ihm ja andere Schriftgedanken, die unmittelbar den Glauben zum Gegenstand haben, in reicher Auswahl zu Gebot gestanden.

Man geht von der Schrift mit dem Gesamteindrucke hinweg, daß sie zwar keine neuen, überraschenden, bahnbrechenden Gesichtspunkte eröffnet, sondern im Geleise der auch von anderen Forschern schon eröffneten Bahnen einhergeht, daß sie aber eine fleißige, anregende und kundige Arbeit ist, die zur Klärung der Begriffe und Versöhnung der Gegensätze auf einem Boden, wo noch Versöhnung möglich ist, ihren redlichen und gewiß auch mit Dank aufgenommenen Beitrag liefert.

R. Schmid.

James Haig, M. A., Symbolism or Mind, Matter, Language as the elements of thinking and reasoning and as the necessary factors of human knowledge. Edinburgh and London, W. Blackwood & Sons, 1869. XIV und 544 S.

Obige Schrift ist ein eigenthümliches, aber weder anziehendes noch überzeugendes Werk eines Britten, der, anscheinend in der Schule eines Reid und Hamilton gebildet, in durchaus origineller Weise ein eigenes System von Philosophie aufstellt, eine Art philosophischer Encyclopädie, welche durch die Zerlegung des Universums in die drei Existenzen Geist, Materie und Sprache und durch die Betonung der Sprache als der materiellen Symbolik des Geistes (daher der Titel) und als des einzigen allen Menschen gemeinsamen und gewissen Erkenntnißgegenstandes den Schlüssel für alle Räthsel gefunden, die einseitigen Systeme des Materialismus und Idealismus überwunden und die Philosophie von 3000-jährigen Banden des Irrthums befreit zu haben hofft. Dem Referenten scheint, daß er gerade in der fundamentalen Hauptsache, nämlich in der Deduction seiner Principien, öfter die Behauptung an die Stelle überzeugender Beweisführung setzt, und daß vielleicht eben diejenigen Partien, in denen er seine Hauptstärke sucht, die am meisten zu beanstandenden sind. Wenn er z. B. der Sprache eine sowohl die Erkenntniß des Geistes als die Erkenntniß der Materie überragende Gewißheit zuschreibt und aus diesem Grunde das Wort zum Ausgangspunkt alles Erkennens macht, so hat dieser Gedanke seine unbestreitbare formelle Wahr-

heit, ist auch ganz geeignet, über manchen Dogmatismus auf materialistischer wie auf spiritualistischer Seite Kritik zu üben, zeigt aber nirgends eine Brücke, weder zur Erkenntniß der Welt des Geistes noch zu der Erkenntniß der materiellen Welt. Oder wenn er in der Verwerfung des Gescheß vom ausgeschlossenen Dritten eine Handhabe sieht, vermittelt deren er den Staub 3000jähriger philosophischer Irrthümer wegräumen will, so scheint auch diese Polemik nur wieder auf einer ähnlichen Verwechslung der objectiven und empirischen mit der logischen Wahrheit zu beruhen. Oder wenn er seine Definition, daß ein Wort oder Begriff ein „Product“ verschiedener Eigenschaften als der „Factoren“ sei, arithmetisch beweist, so finden wir darin nur eine ganz unverständliche Spielerei, unschuldig, sofern sie zunächst nur durch die Worte Product und Factor veranlaßt worden ist, insofern aber gefährlich, als sie zu Logomachien führt, an denen die Schrift auch sonst nicht arm ist. Oder wenn er S. 14 die deutsche Philosophie schildert, als hätte sie sich seit drei Generationen an nichts so sehr und so vergeblich zerarbeitet wie an dem Räthsel des „Einen und Vielen“, so werden sich für die Leser diesseits des Kanals die „vielen Foliobände“ und der „deutsche Ocean von Zweideutigkeit“ (S. 229) auf etliche bescheidene und ziemlich untergeordnete logische Untersuchungen etwa eines Chalybäus und einiger anderer Denker beschränken. Auch sein Beweis für die Trinität, den er als Krönung seines Gebäudes mit sichtbarer Vorliebe behandelt, ist nichts Anderes als eine höchst problematische Anwendung der sein ganzes System durchziehenden Dreiheit von Subject, Object und Wort auf das Wesen der Gottheit. Wenn er nun aber gar das Verlangen des Menschengewisses nach Symmetrie und die grundlegende Wichtigkeit, welche die geometrische Linie der Hyperbole für die Umrisse symmetrischer Formen hat, in Realzusammenhang bringt mit der hyperbolischen Oberfläche, welche die Flüssigkeiten in den Capillargefäßen und eben darum wahrscheinlich auch die Flüssigkeiten in den Nervensträngen des menschlichen Körpers annehmen; oder wenn er die vier Religionsysteme des Buddha, Confucius, Zoroaster und Sokrates, die alle um das sechste Jahrhundert vor Christus entstanden, für das Product einer carifirenden Anticipation der Menschwerdung und des Versöhnungstodes Christi von Seiten des Satan hält, der ungefähr seit den Weissagungen des Jesajas die Absicht Gottes, den Erlöser geboren werden und sterben zu lassen, gemerkt habe: — so sind das Eigenthümlichkeiten, die nicht eben zur Lectüre des Werks einladen.

Andererseits zeigen sich in dem Drängen des Verfassers auf genaue Definition (dem er nur selbst nicht allezeit gerecht ist), in seiner Polemik gegen den Materialismus und den in Frankreich und England vielfach debattirten „Positivismus“ des August Comte, in seiner genauen Analyse des Wegs, den die Communicationen zwischen Seele und Außenwelt zurücklegen, in der scharf durchgeführten Dreitheilung des Menschen in Leib, Seele und Geist und in der Anwendung dieser Dreitheilung auf die Lösung der Probleme von Freiheit und Nothwendigkeit, in seinen feinen Urtheilen über den modernen „sokratischen“ Nationalismus, in seiner Betonung der Priorität des Glaubens vor dem Wissen beachtenswerthe Elemente eines gesünderen Denkens. Schade, daß er uns den Genuß dieser Vorzüge durch die gedehnte Darstellung, durch abrupte Gedanken-sprünge und Paradoxen und durch das starke Selbstbewußtsein seiner Sprache

äußerst erschwert, und daß sein Werk schwerlich zu denen gehören wird, welche den sonst so erwünschten geistigen Wechselverkehr zwischen den beiden stamm- und geistesverwandten Nationen beleben und fruchtbar zu machen berufen sind.

Friedrichshafen.

R. Schmid.

- 1) Johannes Cropp, Pastor in Moorbург: Ueber die Frage nach dem geschichtlichen Leben Jesu in ihrer Bedeutung für das religiöse und kirchliche Leben der Gegenwart. Hamburg, bei Hermann Gröning, 1869. 40 S.
- 2) Heinrich Röpe, Prediger zu St. Jacobi in Hamburg: Daß der ideale Christus mit dem historischen steht und fällt. Eine Erwiedering auf den Vortrag des Herrn Pastor Cropp. Ebendasselbst. 34 S.

Beide Vorträge sind durch Inhalt und Darstellung wohl geeignet, kirchliches und religiöses Interesse zu erregen, und wir möchten sie deshalb der Aufmerksamkeit theologischer Leser empfehlen. Der Vortrag des Herrn Pastor Cropp ist am 15. April 1869 im Protestantenverein zu Hamburg gehalten worden. Der Verfasser ist Mitglied und offenbar auch Freund dieses Vereins, wird sich aber schwerlich dadurch in demselben vielen Dank und Beifall erworben haben, denn er hat gethan, was wir freilich für höchst richtig halten, was aber dort theils für inopportun, theils gleichsam für verpönt erachtet wird, er hat die Frage nach dem geschichtlichen Leben Jesu auf die Bahn gebracht, weil „er über diese wichtige Streitfrage etwas zu sagen zu haben meint und vor Allem, wenn er ein Prediger ist, damit nicht hinter dem Berge halten darf“. Nun sollte man auch meinen, in einem christlich-kirchlichen Vereine müßte die Frage: Wie dünket euch um Christus? vor allen Dingen zu einer übereinstimmenden Entscheidung gekommen sein, ehe an gemeinsame Wirksamkeit nach außen hin für die Sache Christi gedacht werden könnte; der Protestantenverein aber als solcher weist diese Frage ab und zieht es vor, als Conglomerat sehr verschiedenartiger, nur durch das Band gemeinsamer Negation und Opposition zusammengehaltener Kräfte zu wirken. Desto lauter und rücksichtsloser haben sich nun freilich einzelne Stimmen in und aus dem Protestantenverein wider den alten kirchlichen Glauben an Christum ausgesprochen, und gegen diese erhebt nun Herr Cropp auf seine Art entschiedenen Protest. „Es läßt sich nicht leugnen“, sagt er S. 17, „daß in neueren Behandlungen des Lebens Jesu (ich habe vornehmlich Renan im Auge, es gilt aber auch stellenweise von Ehenfel) ein gar zu wenig idealer, ein zu niedriger empirischer und subjectiver Maassstab wahrer Menschlichkeit angelegt ist, der ein tiefes religiöses Gemüth unbefriedigt lassen und verlegen mußte.“ Und offenbar geht auf Schwalb, was der Verfasser S. 30 sagt: „Ich kann es meinerseits nur für einen großen Mißgriff erklären, wenn man aus dem dürftigen Nefte, welchen die Kritik etwa in den Quellen als geschichtlich bestehen läßt, sich nach subjectivem Belieben ein Bild der historischen Persönlichkeit und des thatsächlichen Lebens Jesu von Nazareth zusammensetzt und dann sagt, das sei der Christus des neuen Glaubens. Dagegen kann der alte Glaube mit Recht protestiren.“ Und der Verfasser protestirt denn auch ganz energisch im Namen des alten Glaubens, den er festhalten zu wollen versichert. Er findet denselben „in der Herzens-

gemeinschaft mit Christo, dem Menschen, in welchem Gott ist". — „Glaub. im „religiösen Sinne“, sagt er auf Seite 32, „ist nach den Worten der heiligen „Schrift eine gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, ein Nichtzweifeln an dem, „was man nicht siehet; er richtet sich also auf das Unsichtbare und Zukünftige, „nicht auf das Aeußere und Vergangene; er ist die Gesinnung des Herzens, welche „die idealen, ewigen, unsichtbaren Güter des Geistes ergreift und festhält, welche „sich nicht den Sinnen und dem Verstande, sondern dem Herzen und dem Ge- „wissen bezeugen. Diese concentriren sich für den Christen in der Person „Christi, welcher bei Johannes die Wahrheit, das ewige Leben vom Vater, „das Licht der Welt, von dem es bei Paulus heißt, daß er uns von Gott ge- „macht sei zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung; und „darum ist Christenglaube Glaube an ihn. Es kann aber dann auch diese Per- „son als Gegenstand des Glaubens nicht eine historische, vergangene, sondern nur „eine ideale, d. h. uns gegenwärtige, in unserem Herzen lebendige und wirk- „same sein.“

Wenn das nun heißen sollte: nicht sofern er einst gelebt hat, sondern nur sofern er jetzt noch lebt, nicht sofern sein Erdenleben ein historisches und demgemäß allerdings ein vergangenes, abgeschlossenes ist, sondern sofern er noch heute lebet und regieret in Ewigkeit, sitzend zur Rechten der Majestät in der Höhe, von daunen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten, ist Christus der Gegenstand unseres Glaubens, dann hätte Herr Gropp völlig Recht, und allerdings, so lange die historische, die naturhistorische und die philosophische Kritik uns nur unseren lebendigen Heiland im Himmel hat stehen lassen müssen, kann es unserem Glauben und seiner Zuversicht und seligmachenden Kraft nicht schaden, wenn die Kritik an unseren bisherigen Ansichten über das vergangene, historische Erdenleben Jesu von Nazareth Einiges zu modificiren oder zu berichtigen unternähme. Aber so meint es nun Gropp allerdings nicht. Der historische Jesus von Nazareth und sein idealer Christus sind zwei völlig verschiedene Dinge. So widerwärtig ihm das unwürdige Spiel der „Halben“ erscheint, welche aus Bruchstücken des Lebens und Fesseln der Worte des alten Heilands sich einen neuen Christus nach eigener Façon zusammensetzen, und so sehr die accentrirten Lobsprüche über Strauß, dessen idealen Christus „als abstractes Humanitätsideal der Vernunft“ er doch desavouirt, vornehmlich gegen jene Halben gerichtet sein mögen, in dem Einen stimmt er mit ihnen wie mit Strauß überein, daß ihm die evangelische Geschichte als Geschichte abgethan ist und zu Boden gefallen unter den Streichen moderner Kritik. Er hat nichts dawider, wenn Jemand behauptete, „daß nicht eine einzige Begebenheit, die die Evangelisten aus dem Leben Jesu erzählen, genau so geschehen und nicht ein einziges Wort gerade ebenso gesprochen sei, wie es berichtet wird“. Und darin liegt bei ihm — denn Gropp ist wahrlich nicht der Mann, welcher sich hinter zweideutige Worte versteckt — die offene Erklärung, daß es ihm überhaupt für seinen Glauben um die Geschichte gar nicht mehr zu thun ist. Und doch erklärt er entschieden: „So paradox es „Manchem auch klingen mag, es ist doch so, und ich weiß wohl, was ich sage, „— ich fühle mich bei aller meiner historischen Skepsis in meinem Herzensglauben „völlig unerschüttert, ja eher gefördert als durch sie gehemmt; und ich weiß mich „in demselben innerlich eins mit Allen, welche von jeher wahren Christenglauben „gehabt haben.“ Wie ist das möglich? fragen wir erstaunt. Ganz einfach —

der Gegenstand des Glaubens ist ja dem Herrn Cropp der ideale Christus, d. h. diejenige Person, deren Bild und Gestalt „in den ursprünglichen und in ihrer Ursprünglichkeit reinsten Zeugnissen christlich-religiösen Lebens, in den Büchern des neuen Testaments,“ uns dargestellt wird, denn als solche, nämlich „als Zeugnisse christlich-religiösen Lebens, nicht als geschichtliche Documente wollen sie in erster Linie aufgefaßt sein“. Wenn Paulus sagt: wir kennen Christus nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste, so heißt das Herrn Cropp in unsere Sprache übersetzt: „Es kommt uns nicht auf den historischen Christus an, sondern auf den idealen.“ — Dieser lebendige, ideale, verklärte Christus — alle diese Prädicate giebt ihm der Verf. zu wiederholten Malen — ist nun aber den Angriffen der historischen Kritik, der Philosophie, der Naturforschung nicht mehr ausgesetzt; folglich ist uns in ihm, behauptet Herr Cropp, der alte Glaube gerettet. Und das ist nicht zu verkennen, es ist ihm ganz ernstlich darum zu thun, den ganzen alten Christenglauben, der durch Buße, Selbstverleugnung, Hingabe an Gott in Christo und Heiligung zum Leben eingehen will, zu rechtfertigen und zu retten; er gehört auch nicht im allergeringsten zu den frivolen Geistern, die den Gekreuzigten und Auferstandenen bekämpfen, weil sie nicht wollen, daß dieser über sie herrsche. Könnte Herrn Cropp auf seinem Wege dies gelingen, die christliche Kirche wäre ihm zum höchsten Danke verpflichtet; wir wollen auch zunächst nicht fragen, auf welche Weise er das Bild dieses idealen Christus aus der Bibel gewonnen haben möge, sondern vielmehr: wo ist denn dieser ideale Christus zu finden, von dem Herr Cropp behauptet, „daß er lebt als Haupt seiner Gemeinde, lebt in allen seinen Gliedern, die er beseelt und treibt und in deren Leben er Gestalt gewinnt“? Aber auf diese Frage hat nun Cropp keine andere Antwort als: in den Herzen der heiligen Schriftsteller und überhaupt im Herzen jedes wahren Christen, in dem sein Sinn und Geist lebt und sich äußert.

Damit hat denn der Verfasser offen ausgesprochen und seine ganze Schrift bezeugt, daß er es nicht anders meint, daß sein idealer Christus überall außer dem Herzen gläubiger Christen keine Existenz hat, wie er das denn auch erläutert durch das Beispiel von Wilhelm Tell, der freilich in aller Schweizer Herzen patriotische Gesinnung erweckend lebt, aber allerdings weiter keine Existenz jemals gehabt hat; eine historische muß ihm ja mit Recht abgesprochen werden, eine litterarische freilich hat er in tausend Erzählungen, insbesondere im Schiller'schen Drama, und eine ideale in den Herzen der Schweizer. Das ist denn freilich dasselbe, was Schiller vom Achilleus sagt: Edler, keines Ruhmes Schimmer wird unsterblich sein im Lied, denn das ird'sche Leben flieht, nur die Todten bleiben immer. Wer könnte leugnen, daß der homerische Achilleus manchem Griechen, der sagenhafte Wilhelm Tell manchem Schweizer, obwohl beide historisch nie gelebt, wenigstens nicht so gelebt haben, wie ihr Bild jetzt ideal in den Herzen der Menschen steht, zu den erhabenen Tugenden des Patriotismus, der Tapferkeit, des Edelmutheß begeistert hat; ja sie leben wirklich beide in den Herzen des Volkes, aber daß es nun mit dem Leben Christi, abgesehen von dem höheren Gedankeninhalt, ganz und gar keine andere Bewandniß haben soll als mit dem Leben eines Achilleus oder Tell, das ist denn doch ein entsetzlicher Gedanke. Ist Herr Cropp nicht wie jener Mann, der eine trauernde Wittwe trösten wollte? Ihr braver Mann war von Räubern erschlagen, sie blickte weinend auf ihr verödetes

Haus, auf ihre hungernden Kinder. „Weine nicht“, sprach der Tröster, „dein Mann, dein Versorger, deines Lebens Glück und Freude ist nicht todt, nein, er lebt.“ — „Er lebt?“ fragte aufjauchzend die trauernde Wittve. — „Verstehe mich nur recht; er ist allerdings gestorben und längst begraben, aber sein Bild lebt doch in deinem und deiner Kinder Herzen. Du hast ihn nun erst recht in seiner idealen Existenz, wenn auch sein reales Dasein für immer aufgehört hat.“

Auf solche Weise will Cropp uns den alten Glauben sicherstellen. Ich meine, wer bisher im Bewußtsein seiner Sündenschuld, seiner Ohnmacht und Erlösungsbedürftigkeit zum Kreuze Christi geflohen, wer gewohnt gewesen ist, aus den vier Buchstaben des Pilatus (I. N. R. I.) die Worte des Paulus herauszulesen: So wisse nun das ganze Haus Israel gewiß, daß Gott diesen Jesus, den ihr gekreuziget habt, zu einem Herrn und Christ gemacht hat, — wer dann betend Herz und Hände erhoben hat zu dem historischen Jesus von Nazareth, welcher und weil er uns einst durch sein Erdenleben, Leiden und Sterben von Gott gemacht worden ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, welcher und weil er jetzt oben sitzt zur Rechten der Majestät in der Höhe, — wer des festen Glaubens gelebt, daß dieser Jesus nun, da er im Himmel lebet, uns noch kennt, sieht, hört und erhört und auf unser gläubiges Gebet uns helfen kann und will, der wird es dem Herrn Cropp sicher nicht zugestehen, daß er uns in seinem „idealen Christus“ den alten Glauben gerettet und sichergestellt habe gegen die Angriffe eines Strauß, Schenkel und Renan. Und ich meine, wenn Herr Cropp einmal damit Ernst machen wollte, armen, frommen Landleuten statt ihres bisherigen historischen Jesus, den sie lebendig im Himmel und auf Erden wissen, seinen idealen Christus darzubieten, er würde bald erkennen müssen, daß er ihnen ihres Herzens Trost und Kraft geraubt habe. Aber doch wiederholen wir mit Freuden: die ganze Schrift des Herrn Cropp bezeugt es deutlich, daß sie aus dem warmen Herzen eines gläubigen Theologen hervorgegangen ist, dem es aufrichtig darum zu thun gewesen, der Sache der Wahrheit und dadurch der guten Sache des Christenthums zu dienen, und wir sind überzeugt, falls nur der Verfasser seine Begriffe Leben und lebendig einmal einer recht gründlichen Revision unterwerfen wollte, es würde ihn bald klar werden, wie er es verfehlt hat, und sein Dienst in der Kirche wird alsdann großen Segen bringen.

Denn er hat es sogar auch hinsichtlich seines nächsten Zweckes verfehlt, wenn er meint, in seinem idealen Christus ein Glaubensobject aufgestellt zu haben, welches den Angriffen moderner historischer, naturhistorischer und philosophischer Kritik nicht mehr ausgesetzt sei. In dieser Ueberzeugung bestärkt uns die Erwiderung des Herrn Pastor Röpe. Dieser ist, wie das Vorwort zeigt, ein Freund des Herrn Pastor Cropp und mit ihm zugleich Mitglied eines theologischen Vereins junger Geistlicher, die darin einig sind, „daß sie den alten Glauben an Christum festhalten wollen, um sich durch denselben selig zu wissen, und doch auch ernstlich eingehen auf die gesunden wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit“. In diesem Vereine scheint nun über Cropp's Schrift vielfach discutirt zu sein, und Herr Röpe hat darüber den Vortrag gehalten, welcher hier gedruckt vorliegt und mit der Schrift seines Gegners in demselben Verlage erschienen ist. Mit einem traulichen „Du“ und „mein lieber Cropp“ redet Herr Röpe seinen Gegner an und bezeugt ihm unverkennbar die aufrichtigste Freundschaft und Hoch-

achtung, ohne dadurch und dabei der Sache des historischen Lebens Jesu das Geringste zu vergeben. In der Zuschrift berührt er die mannichfachen Einwände, die von Seiten der Geschichte gegen Gropp's Ansichten erhoben werden könnten und müßten: es sei nicht denkbar, daß in der kurzen Zeit, die zwischen dem irdischen Leben Jesu und der Abfassung der neutestamentlichen Schriften verfloßen sei, sich das ideale Lebensbild Christi, welches in der Schrift vorliegt, zu solcher Höhe ausgestaltet haben könne, wenn wirklich das historische Substrat — das wirkliche Leben Jesu von Nazareth — so unendlich tief unter demselben gestanden hätte, wie die negative Kritik meint nachweisen zu können. Aber da Gropp für seine Ansicht die Frage, wie weit der historische Jesus dem Christus der Bibel geglichen habe, gänzlich gleichgültig erachte, so wolle er seine Entgegnung darauf beschränken, ihm nachzuweisen, daß alle Einwürfe, welche die Kritik gegen den historischen Christus der Bibel gemacht habe, ebenso und in noch stärkerem Maße auch das ideale Gedankenbild Gropp's träßen, kurz daß mit dem historischen auch der ideale Christus stehe und falle. Bei der Beschaffenheit der Quellen, da mindestens vier einigermmaßen verschiedene Berichte über das Leben Jesu vorliegen, könne allerdings, um ein einheitliches Bild des historischen Jesus zu gewinnen, die Kritik nicht abgewiesen werden; aber diese urtheile doch nur nach historischen Gründen, und abgesehen von den Schwierigkeiten, welche früher die Theorie der Verbalinspiration dabei erhoben, sei jetzt die Gewinnung eines befriedigenden Resultates nicht so überaus schwer. Das ideale Christusbild des Herrn Gropp könne aber aus den verschiedenen Berichten nur durch philosophische Kritik gewonnen werden, diese aber beruhe auf der idealen Welt- und Lebensanschauung des Kritikers, eine solche entwickle sich aber nur successive in dem Einzelnen wie in der Kirche, in dem Maße, als sich das christliche Denken und Forschen zur Höhe der Anschauung des rechten Menschheitsideals erhebe. Somit sei der ideale Christus keineswegs der, von welchem es auch bei Gropp heißt: „Gestern und heut, und derselbige auch in Ewigkeit“, sondern wir haben in ihm nur Staffeln auf der Leiter des religiösen Fortschritts der Menschheit, und so ist er gerade durch seine Loslösung von der Geschichte ihr verfallen.“ Der Wunderbegriff ferner, der dem historischen Christus anhafte und um dessentwillen er als solcher von der Kritik abgewiesen werde (auch Gropp hat sich in dieser Hinsicht sehr scharf ausgelassen), und zwar keineswegs aus historischen, sondern aus naturhistorischen, ja im Grunde eigentlich nur aus philosophischen Gründen, dieser Wunderbegriff hafte doch auch dem idealen Christusbilde an und mache daher für Jeden, der aus solchen Gründen das Wunder verwerfe, auch dieses unannehmbar, was der Verfasser durch eine geistvolle Hinweisung auf Jordan's Riblungen klar zu machen weiß. Die Religion dürfe nach Gropp's eigenen Worten nur das zum Object haben, was dem unangelehrten und einfachen Gemüth gegenwärtig, klar und gewiß sein könne. „Dasselbe Motiv also [die Zeugnung des Wunders], welches dem biblischen Christus die historische Realität abspriicht, muß auch dem idealen verderblich werden.“

Nachdem nun Herr Röpe seinem Freunde gezeigt, daß sein idealer Christus ganz wie der historische, ja noch mehr den Ansprüchen der historischen und philosophischen Kritik verfallen sei, weist er zum Schlusse noch nach, daß auch abgesehen davon sein idealer Christus doch im Grunde nichts wesentlich Anderes sei als das von ihm abgewiesene Strauß'sche Menschheitsideal, oder was Lessing

mit seiner „Religion Christi“ habe befragen wollen. Der Christus des alten Glaubens sei aber nicht nur dies, sondern noch etwas ganz Anderes dazu, nämlich der Heiland, durch welchen in die Geschichte der Menschheit etwas Neues, nämlich ein erlösendes, heilbringendes Element eingetreten sei. Der ideale Christus könne nicht mehr leisten, als daß er uns zeige, worin wir ihm gleich sein sollen; der Heiland des alten Glaubens wolle uns geben, was uns ihm gleich mache. Und auf diesem Gebiete sei denn, wie der Verfasser nachweist, das Wunder durchaus nicht anstößig. Er macht dabei die treffende Bemerkung: „Wo es sich um die innere Entwicklung, eigene Ausbildung, persönliches Kämpfen, Leiden, Fühlen und Wollen handelt, da ist und lebt der biblische Jesus ganz so, wie wir es auch können [?] und sollen. Weder in der Wüste gegen den Versucher, noch gegen Petrus, Matth. 16, noch in Gethsemane hat sich Jesus anderer Hülfsmittel bedient, als die uns auch zu Gebote stehen: Gebet, Gottes Wort, Beugung des eigenen Willens. Sowie er aber erlösend, helfend und heiligend auf Andere einwirkt, tritt das Wunderbare ein. — — Das Wunderbare in Jesus ist unmöglich, wenn der Lauf der Geschichte nichts bewirkt, als das an sich immer Vorhandene, nothwendige Vernunftwahrheiten, ewige Gemüthsthatfachen allmählich ins Bewußtsein treten zu lassen; es ist aber denkbar, wenn wir glauben, daß etwas Neues in die Welt hereintreten kann im Laufe der Geschichte.“ Wir meinen, wer nur die christliche Gottesidee nicht aufgegeben hat, muß hier dem Verfasser Recht geben.

Zum Schluß bezeugt er denn, daß er die Richtung des Protestantenvereins auf den historischen Christus theile, „wenn gleich, so Gott will, mit anderem Resultate als dessen Majorität“. Wir haben uns hier absichtlich fast nur auf Berichterstattung über beide kurze Schriften beschränkt; sie werden hoffentlich noch andere gründliche Beurtheiler finden. Wir bedürfen für unseren Glauben vornehmlich des idealen Christus, darin geben wir Herrn Cropp ganz Recht, aber derselbe ist Eins mit dem historischen, und es ist uns ausgemacht, daß er mit ihm stehe und falle. G.

Praktische Theologie.

Verhandlungen der Allgemeinen Missionsconferenz in der Himmelfahrtswoche der Jahre 1866 und 1868. Berlin, Verlag von Wilhelm Schulze, 1868. 96 S.

Die von den Vertretern der bedeutendsten deutschen und außerdeutschen Missionsgesellschaften in Bremen geführten Verhandlungen, von welchen die vorliegende Schrift einen genauen, detaillirten Bericht giebt, sind in hohem Grade anregend und geben auch für die wissenschaftliche Behandlung der Missionsache ebenso bedeutsam förderliche Winke als reichen und interessanten Stoff zu weiterer Forschung. Aus den hier in lebhaftem Austausch verschiedener theologischer Richtungen und doch in Einigkeit des Glaubensgeistes verhandelten Fragen heben wir als besonders wichtige, von principieller Bedeutung, folgende heraus. Zunächst die Frage: „In welcher eigenthümlicher Weise hat die Verkündigung des

Evangelii sich in der Mission zu gestalten?", welche Frage Dr. Fabri in seinem darüber gehaltenen Vortrage dahin beantwortet, daß der Ausgangspunkt der Missionspredigt der biblische Begriff vom Reiche Gottes sei als der Zusammenfassung des gesammten göttlichen Heilsraths und der göttlichen Heilsthatsachen, welcher Gesichtspunkt wenigstens nach der Seite des Universellen, das in diesem Gedanken zum Ausdruck komme — ein Universalreich des Einen heiligen Gottes unter der Einen sündigen Menschheit — als richtig von der Versammlung anerkannt, im Uebrigen aber mehrfach beanstandet wurde. Bedeutsam ist weiter die von Professor Geh eingeleitete Verhandlung „über die Ausbildung der Missionszöglinge“, die namentlich bezüglich des zu beanspruchenden Maasses theologischer und allgemein wissenschaftlicher, humanistischer Vorbildung mannichfach differirende Ansichten herausstellte, im Wesentlichen aber die immer allgemeiner werdende, von den Leipziger Missionsvertretern mit besonderem Nachdruck geltend gemachte Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer gründlichen wissenschaftlichen Ausbildung der Missionare, auch solcher der Nicht-Culturvölker, bekräftigte. In nahem Zusammenhang mit dieser Frage steht das von der Berliner Missionsgesellschaft angeregte Thema von der „Vertretung der Mission auf den Universitäten“. Daß die Mission, die bisher mehr oder weniger von der theologischen Wissenschaft ignorirt oder doch nur nebensächlich behandelt und für die kaum ein lebendiges Interesse auf den Universitäten erweckt wurde, in der letzten Zeit mehr in Beziehung zur Wissenschaft gestellt worden und auf der Universität zur Vertretung gekommen ist, muß anerkannt werden, und es haben besonders Männer wie Graul, dessen Lebensgedanke dies gewesen ist, auch Ehrenfechter u. A. daran ein Verdienst. Aber noch tritt sie entschieden in der theologischen Wissenschaft und auf der Universität im Allgemeinen zu sehr in den Hintergrund. Ob freilich eine besondere Professur für die Missionswissenschaft, so weit überhaupt in strengem Wortsinne von einer solchen die Rede sein kann, da sie keine einheitliche theologische Disciplin ist, sondern in verschiedene theologische Wissenszweige einschlägt, wissenschaftlich berechtigt und praktisch rathsam sei, ist mindestens sehr disputabel und auch die Bremer Versammlung, so allseitig sie eine größere Vertretung der Mission in der Theologie für nöthig hält, neigt sich zur Verneinung der Frage. — Sehr interessant ist endlich die vom Inspector Plath eingeleitete Verhandlung über die Stellung der Mission zu den Rechten, Sitten und Gewohnheiten der Heiden. Referent neigt sich zu der auch von der Versammlung mehrfach anerkannten milderen Ansicht, die er nach ihren Hauptgesichtspunkten dahin formulirt, daß gegenüber dem Complex von heidnischen Lebens eigenthümlichkeiten, welche weder horrenda noch auch geringfügige Dinge sind, der Vorgang der Apostel auctoritativ, das Annehmen einer tabula rasa unsinnig, jeder Utilitarismus, der lediglich den schnellen Erfolg im Auge habe, verwerflich sei, vielmehr Alles getragen werden könne, was weder die Heiligung der Getauften noch den Charakter der Gemeinde als einer congregatio sanctorum alterire, — eine Ansicht, die im Wesentlichen als richtig wird anerkannt werden müssen nach dem Canon „von Innen nach Außen“ und nach der apostolischen Regel: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“

Die Redensarten des Volkes und was der Herr Jesus darauf antwortet. Von Napoleon Roussel. Aus dem Französischen übersetzt. Autorisirte Ausgabe, eingeführt von Josenhans, Inspector der evangelischen Missionsanstalten. Basel, Bahnmaier's Verlag. 207 S.

Eine interessante Schrift, die nicht bloß gelesen, sondern studirt, und nicht bloß studirt, sondern auch beherzigt sein will, ein Tractat in großem Style, der namentlich den jüngeren Theologen zu empfehlen ist als ein Beitrag zu einem in unserer apologetischen Zeit immer wichtiger werdenden Theil der Pastoraltheologie, der Apologetik in der Seelsorge. An tüchtigen, selbst mustergültigen Arbeiten für die Apologetik auf der Kanzel oder auf dem Katheder fehlt's nicht, desto mehr an solchen für die Apologetik im freien seelsorgerlichen Verkehr mit der Gemeinde. Gelernt kann freilich diese Kunst nicht werden, auch nicht nach einem Muster copirt werden, aber sie ist doch nicht bloß eine Sache geistlichen Talents und glücklichen, gesunden Mutterwitzes mit seiner volksthümlichen, allen Kreisen der Gesellschaft verständigen Logik, sondern auch Sache des Studirens, und will auch an guten Vorbildern geübt sein. Ein solches ist die vorliegende Schrift, an der man namentlich das Eine lernen kann, daß man, um mit dem gemeinsten Manne im Volke in wahrer und nicht affectirter Popularität, treffend und anschaulich, zu reden, auf der Höhe der christlichen Bildung stehen und scharf und richtig denken muß, statt es mit den homiletischen Künsten einer nach Kant's treffendem Ausdruck „überlistenden“ Rhetorik und mit dem frommen Syrup salzloser geistlicher Phrase zu versuchen, die, stark in Worten, schwach in Gründen, vielmehr ärgert als erbaut, und gegenüber deren spielenden Bildern und innerlich unwahren, gemachten Geschichten das Heidenthum des natürlichen Volksmenschen mit seiner Naturwüchsigkeit den entschiedenen Vorzug der inneren Wahrheit hat.

Es ist eine doppelte Tradition im Volke, eine religiöse Urtradition, die, ein Rest der ursprünglichen Offenbarung und ein Ausdruck des Wahrheitsinnes natürlicher Einfalt, gegen den Terrorismus einer ihm octroyirten fremden Intelligenz unverwundlich reagirt, daneben eine Tradition des Unglaubens, der ältesten Philosophie, der Philosophie des alten Adam, des unsterblichen Heidenthums, des natürlichen Menschen, die mit scharfem Instinct aus Philosophie und Dichtung herauswittert, was Fleisch von ihrem Fleisch ist, und es, im Niederschlag vergrößert, in geflügelten Worten fortpflanzt. Die Vernunft der öffentlichen Meinung, das gemeine Denken, ist viel mehr, als man gemeinhin weiß, von solcher Philosophie beherrscht, der gegenüber es gilt, die christliche Wahrheit als die einzige, den Geist erleuchtende und das Herz beseligende Wahrheit, den Glauben als die rechte Intelligenz zu erweisen.

Dies zu thun, ist der Verfasser bemüht und versteht es vortrefflich, indem er einzelne, im Volke geläufige, ungläubige Redensarten herausgreift, die inneren Widersprüche und Sophismen des natürlichen Menschen aufdeckt und zumal mit großer Schärfe, bis hinein in die geheimsten Schlupfwinkel, den sittlichen Hintergrund verfolgt, der sich hinter solchen Anschauungen verbirgt, speciell die egoistische Gemeinheit und Mittelmäßigkeit im Philister mit der Heuchelei seiner rationalistischen Moral trefflich, stellenweise meisterhaft geißelt.

Besonders gelungen scheinen uns die in dialogischer Form gegebenen Ausführungen über die Redensarten: „ich habe Niemand todt geschlagen, auch nicht gestohlen“ — „Gott ist zu gut, um uns in die Hölle zu werfen“ — „die Wunder sind eine Unmöglichkeit“ — „ich thue mein Möglichstes“. Die Unterredung über den Satz „Gott kann die Heiden nicht verdammen“ bringt namentlich aus Röm. 2, 12—14 und Matth. 20, 13 beachtenswerthe Instanzen zur Lösung des schwierigen Problems, das in diesem Satze liegt, übersieht jedoch andere Aufschluß gebende Momente. Den Satz „Jesus Christus war ein großer Philosoph“, selbst wenn der Philosoph in den „Lehrer“ verwandelt würde, als ein Dictum des Volkes zu bezeichnen, dürfte sich schwerlich rechtfertigen.

Dresden.

Dr. phil. Meier.

Hilfsbüchlein für die Missionsarbeit in den heimathlichen Gemeinden. Breslau, Morgenstern. 99 S.

Ein praktisches, mit warmer Liebe für die Sache und guter, auf Erfahrung gegründeter Einsicht geschriebenes Büchlein, das sich namentlich für junge Anfänger im geistlichen Amte empfiehlt, denen es beachtenswerthe Winke für die Behandlung der Missionsfache giebt, bis ins Kleinste, zum Theil auch bis ins Kleinliche, von den Missionsstunden und Missionsfesten bis zu den Missionsbüchsen und Sammelbüchern, wobei selbst die Pfarrfrauen ihre Anweisung erhalten bezüglich des Antheils an Arbeit, der ihnen bei diesem Zweige praktischer Theologie zufällt.

Recht brauchbar für den nächsten Zweck ist die Uebersicht über die Missionsliteratur, die der auf diesem Gebiete wohlbewanderte Verfasser giebt, der übrigens mit Recht hervorhebt, daß die Mission noch lange nicht genug von wissenschaftlicher Seite beachtet und speciell auf der Universität ungebührlich vernachlässigt werde. An der, wie nicht zu leugnen ist, noch vielfach zu beklagenden theils ungesund und pietistischen, theils willkürlichen und principlosen Behandlungsweise der Mission trägt dieser Umstand wesentlich mit Schuld, während gerade die Mission gründlich studirt und aus dem Ganzen heraus principiell aufgefaßt sein will, wenn nicht durch Schauffement und künstliche Reizmittel nur ein flüchtiges Interesse für die Sache erweckt, sondern dieselbe für die Gemeinden wahrhaft fruchtbar gemacht und in ihrem Zusammenhange mit der Kirchen- wie mit der Welt- und Culturgeschichte verstanden werden soll.

Dresden.

Dr. ph. Meier.

Dr. Julius Hamberger, Christenthum und moderne Cultur. Studien, Kritiken und Characterbilder. Neue Folge. Erlangen, Deichert. 252 S.

Zu den mannigfachen literarischen Bemühungen, eine Verständigung und Versöhnung zwischen Christenthum und moderner Cultur, zwischen dem Bibelglauben und dem herrschenden Weltbewußtsein anzubahnen, giebt hier der ehrwürdige Herr Verfasser, der mit rüstiger Kraft und mit einem schönen Glauben an den Wahrheitsinn, auch in seinen verirrtten Zeitgenossen, an dieser großen Aufgabe mitarbeitet, einen neuen werthvollen Beitrag, die Fortsetzung der früher von ihm

unter gleichem Titel herausgegebenen, mit lebhaftem Beifall aufgenommenen Schrift. Der Verfasser eignet sich vorzüglich zu einem Parlamentär zwischen der christlichen Wissenschaft und dem gebildeten Publicum. Zunächst schon formell. Er hält sehr glücklich die rechte Mitte inne zwischen dem streng wissenschaftlichen und dem populären Ton, da er es liebt, mehr in dem weiten Mantel erbaulicher Contemplation, die doch stetig von dem Hintergrund einer tiefen Welt- und Gottesanschauung getragen ist, und sinnig-anregender, freier Aussprache sich zu bewegen, als in dem knappen Gewande fester Begriffe und systematisch-scharfen Denkens. Nur einzelne Aufsätze sind in strenger wissenschaftlichem Tone gehalten. Dazu kommt der eigenthümliche Standpunkt, den der Verfasser einnimmt, der ebenso seiner Schrift einen besondern Reiz als ihm selbst einen freien, offenen Blick und ein weites Herz giebt. Es ist, wie bekannt, der Standpunkt einer geläuterten theosophisch-mystischen, vornehmlich an Franz v. Baader gebildeten Speculation, deren Ziel, so zu sagen, eine Verneuerung des christlichen Denkens im Geiste des Gemüthes, deren Organ die religiöse Intuition und deren Grundprincip der Gedanke der Verklärung oder Vergeistigung der Natur ist, der in der Idee des lebendigen Gottes und seiner Allvollkommenheit wurzelt und seine Vollendung findet in einer Welt verkärter, himmlischer Leiblichkeit, ein Gedanke, der viel mehr als bisher nach dem Verfasser von der theologischen Wissenschaft in die Mitte ihres Gedankenkreises aufzunehmen und zu verwerthen ist, statt seine Anwendung in der Hauptsache bloß auf einzelne dogmatische Lehren, wie auf die Lehre vom Abendmahl, auf die Lehre vom erhöhten Christus und von der Auferstehung der Gläubigen, zu beschränken. Der Begriff der Theosophie, die der Verfasser dem Erkenntnißgebiet zuweist und von der eigentlichen, dem seelischen Gebiet angehörigen Mystik als die Mystik des Geistes unterscheidet, ist nicht durchweg in klarer Bestimmtheit festgehalten und auch seiner Auffassung haften mehrfach die Schattenseiten der Theosophie an: die Neigung zu einer esoterischen Geheimweisheit, welche den Mystikern eine tiefere und innigere Gemeinschaft mit Gott sichert, als vom gemeinen Christen durch Andacht und Gebet erreicht werden kann, und die echten Mystiker, nur wenige Menschen, zum eigentlichen Salz der Erde macht (S. 226. 228); das Vorwalten der physischen Kategorien; der Mangel an gehöriger Würdigung der objectiven religiösen und kirchlichen Erkenntniß- und Lebensmächte, des geschriebenen Wortes, der Kirche u. s. f.; die einseitige Betonung der Gnosis. Aber im Wesentlichen ist's der vorhin bezeichnete, über die Schranken des historischen Begriffs hinaus erweiterte Standpunkt einer gereinigten, von den gnostischen, dem Christenthum unverträglichen Elementen befreiten Theosophie, und daß diese gegenüber dem Spiritualismus, der die Realitäten des christlichen Glaubens zu bloßen Abstractionen verflüchtigt, und gegenüber dem scholastischen Orthodoxismus oder exegetischen Formalismus ein wesentlicher Schlüssel ist zu einem realeren, tieferen Schriftverständnis und bedeutsame Fermente einer höheren Wahrheitskenntniß enthält, die Anstöße beseitigt, welche nicht selten auch ein ernsteres Denken an der Wahrheit des positiven Christenthums nimmt, — das kommt unverkennbar gerade in den für den Fortschritt der theologischen Wissenschaft und für die Weiterbildung des allgemeinen religiösen Bewußtseins entscheidenden Kreisen zur Anerkennung. Der lebensvollere Gottesbegriff der wahren Theosophie, der die Gegensätze des abstracten Deismus und des Pantheismus von Innen heraus zu überwinden geeignet ist; der universalistische Zug, den sie hat; die religiös-

dynamische Auffassung der Natur, die sie im Glanz einer höheren Weihe und im prophetischen Licht zukünftiger Verklärung zeigt; die Vertiefung und Erweiterung der christologischen Anschauungen; die stärkere Betonung und Pflege der religiösen Innerlichkeit, — das Alles sind Eigenthümlichkeiten, die gerade die vielverkannte, dem nüchternen Durchschnittsverständnis so fremd gegenüberstehende Theosophie zu einer tieferen Verständigung mit den besseren, sittlich-religiösen Elementen des modernen Denkens eignen, wie denn z. B. Rothe, der unter den Neueren am energischsten eine geläuterte Theosophie angestrebt, nicht trotzdem, sondern weil er Theosoph ist, eine ebenso glaubenswarme als geistesfreie Richtung in seiner Ethik vertritt, und der freie Theolog in ihm von dem Theosophen nicht geschieden werden kann. Zu diesen Elementen der Theosophie bringt der Verfasser noch eine große Wärme christlichen Gemüthes, das mit dem Hauch der edlen, gottesinnigen Idealität der wahren Mystik das ganze Buch durchweht, und einen sittlichen Ernst, mit welchem er die Reinigung und Läuterung des Herzens und Willens von dem Jünger der wahren Weisheit fordert.

Die Schrift, die eingeleitet wird durch ein Denkmal der Pietät für den letztverstorbenen König Maximilian II. von Bayern, der mit warmen Worten als ein Vorbild von Wissenschaft und Frömmigkeit geschildert wird, verfolgt im Wesentlichen bei der Sammlung von „bunten Steinen“, die sich in den Aufsätzen zusammenreihen, den Gang, zunächst das Bedürfniß sowie die Voraussetzungen des theosophischen Grundgedankens von der Verklärung der Natur, sodann die Fehler oder Mängel der gewöhnlichen Auffassung desselben und zuletzt die eigenthümliche Natur desselben in seiner Höheit wie in seinen bedeutenden, Wissenschaft und Leben fördernden Konsequenzen darzustellen.

Am charakteristischsten für den Standpunkt des Verfassers sind die Aufsätze Nr. II.: „Zur Erkenntnißlehre“, zugleich eine Kritik der gleichbetitelten Sengler'schen Schrift, Nr. XV.: „Die Verklärung“, und Nr. XIX.: „Ueber mystische Bibelauslegung“. Besonders anregend und interessant sind die Characterbilder von Friedrich Thiersch (Nr. VIII.) und von dem jungen Franz v. Baader (Nr. XVI.), aus dessen Jugendleben auf Grund seiner Tagebücher wahrhaft überraschende, die frühe Geistesreise des tiefsinnigen, edlen Jünglings bekundende Mittheilungen gemacht werden, woran sich eine eingehende Würdigung seiner Bedeutung und Beleuchtung seiner Stellung zu den Philosophen und Theologen seiner Zeit schließt (Nr. XVII.). Als mehr oder weniger dem mystischen Standpunkt befreundete oder doch offenbarungsgläubige und ernst religiöse Geister werden nach einander in ihren Glaubensanschauungen Meister Eckhart, „der Vater der deutschen Speculation“, wie ihn der Verfasser nennt, der Spinoza christianus, wie wir ihn nennen möchten, wegen seines nicht sowohl Pantheismus, als „Panentheismus“, Malebranche, Swedenborg, Justus Möser, Jacobi und Steffens (Nr. III. bis VII. IX.) beleuchtet, Namen, die in ihrer Auseinanderfolge ganze Perioden der christlichen Glaubens- und Lehrentwicklung umspannen. In dem Aufsatz über Renan's „Leben Jesu“ (Nr. XI.) macht der Verfasser ebenso wie seiner Zeit Dr. Liebnert mit vollem Recht geltend, daß der von Renan und seinen Gesinnungsverwandten innegehaltene Standpunkt wahrhaft gründlich und wirksam nicht allein durch historisch-kritische Gründe, sondern dogmatisch zu bekämpfen sei, indem man die hinter seinem „Leben Jesu“ verborgene Denkweise an der Wurzel angreife mit dem Begriff Gottes. Der jedenfalls disputabelste Aufsatz ist der über die Stigmatisa-

tion (Nr. XIII.), der diese wunderbare Erscheinung aus der Macht der Phantasie erklärt, bei beharrlicher gleichmäßiger Richtung des Geistes auf einen Gedanken organische Umänderungen und bleibende Gestaltungen im leiblichen Organismus herbeizuführen. Schließlich möchten wir wünschen, daß das schöne Ideal, welches der Verfasser von dem „Religionsunterricht an höheren Lehranstalten“ in seinem Schlußaufsatz (Nr. XX.) entwirft, der zugleich eine Selbstanzeige eines von ihm herausgegebenen Religionslehrbuchs für Gymnasien enthält, kein Ideal bleibe, sondern zum Frommen unsrer christlichen Jugend in harmonischer Bildung des Geistes und Herzens That und Wahrheit werde.

Dresden.

Dr. phil. Meier.

Karl Ernst (Pastor emer. zu Gr.-Goltern), über Abendmahlsgemeinschaft der lutherischen Kirche mit Reformirten und Unirten in besonderer Rücksicht auf die „hannöber'sche“ lutherische Kirche. Hannover 1869. 48 S.

Das Schriftchen ist hervorgerufen, theils, wie sich aus Seite 20 schließen läßt, durch die 1867 erschienene Schrift: „Die evangelisch-lutherische Kirche Hannovers in ihrer Berührung mit der evangelisch-unirten Kirche Preußens“, von einem hannöber'schen Lutheraner weltlichen Standes, muthmaßlich von sehr großem Einfluß, theils, nach Seite 37, durch die in Hannover eingeführte preussische Militärkirchenordnung. In etnem, wie der Verfasser selbst herausgeföhlt hat, für die Nerven der Zeit wohl zu harten Tone entwickelt er aus 1 Cor. 10, 16. 17 zuerst den Satz: „Abendmahlsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft“, beweist dann aus Artikel 7 der Augustana, mit Berufung auf Aussagen von Luther, der theologischen Facultät von Wittenberg vom Jahre 1568, von Kirchenordnungen, von Baier, daß die lutherische Kirche nur Mitgliedern ihrer Kirchengemeinschaft, die es in Wahrheit sind, resp. werden wollen, das heilige Abendmahl reichen darf, zeigt darauf gegen die oben genannte Schrift, daß auch die gastweise Zulassung Reformirter oder Unirter mit dem lutherischen Glauben unvereinbar sei, wobei ein zustimmendes Gutachten der Erlanger Facultät von 1852 angeführt wird. Schließlich kommt er auf die durch die Militärkirchenordnung herbeigeföhrt e Lage der Gegenwart und die dadurch erregten großen Befürchtungen für die lutherische Kirche Hannovers. Wir können nicht auf diesen in der Gegenwart so lebhaft geföhrt en Streit (zu vergleichen besonders die Schrift von v. Beschwitz) näher eingehen; uns scheint der Verfasser von einer viel zu einseitig gefaßten Bedeutung des heiligen Abendmahles auszugehen, wie er denn weiter auch die preussische Union unrichtig beurtheilt und aus der auch nicht klar genug bestimmten gastweisen Zulassung Schlüsse zieht, die nicht als zutreffende angesehen werden können.

Magdeburg.

E. Schulze.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Vanderer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Fünfzehnter Band.

Gotha.

Verlag von Rub. Besser.

1870.

I n h a l t.

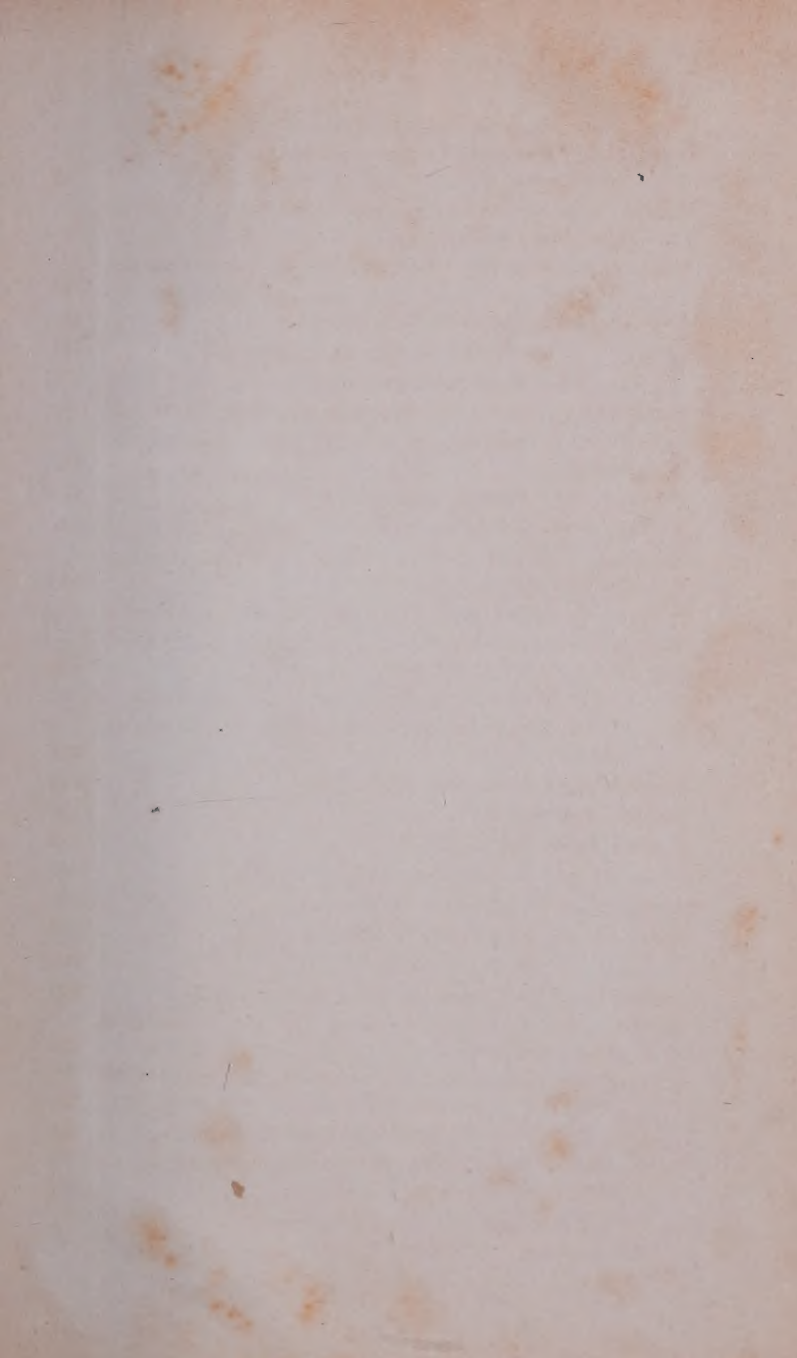
	Seite
Palmer, über Objectivität der Eregese. Gedanken und Bemerkungen	1
Engelhardt, die Gottesbildlichkeit des Menschen	27
Romang, über das neu-speculative Christenthum. Nach der christlichen Dogmatik von A. E. Biedermann	57
Schmid, die Frage von der Wiederbringung aller Dinge	102
Wagenmann, Tersteegen, Hiller, Gellert. Eine Säkularerinnerung	207
Romang, über das neu-speculative Christenthum. (Schluß.)	241
Böckler, die Sintfluth-Sagen des Alterthums, nach ihrem Verhältniß zur biblischen Sintfluthgeschichte	319
Wagenmann, kirchengeschichtliche Rückblicke	405
Förster, Chrysostomus als Apologet	428
Schmidt, die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung für die gesammte Dogmatik und das kirchliche Leben. Zweiter Artikel	455
Herrlinger, Studien über die Theologie Melancthon's	503
Wieseler, der Brief des Barnabas, namentlich nach Ursprung und Verfasser untersucht	603
Herrlinger, Studien über die Theologie Melancthon's. (Schluß.)	615
Düsterdieck, das Wesen der Hoffnung	645
von der Holz, der Weg zum System in der dogmatischen Theologie. Erster Artikel	679
Grunewald, die Darbisten oder Plymouthbrüder. Eine Darstellung und Beurtheilung ihrer Lehren und Bestrebungen	706

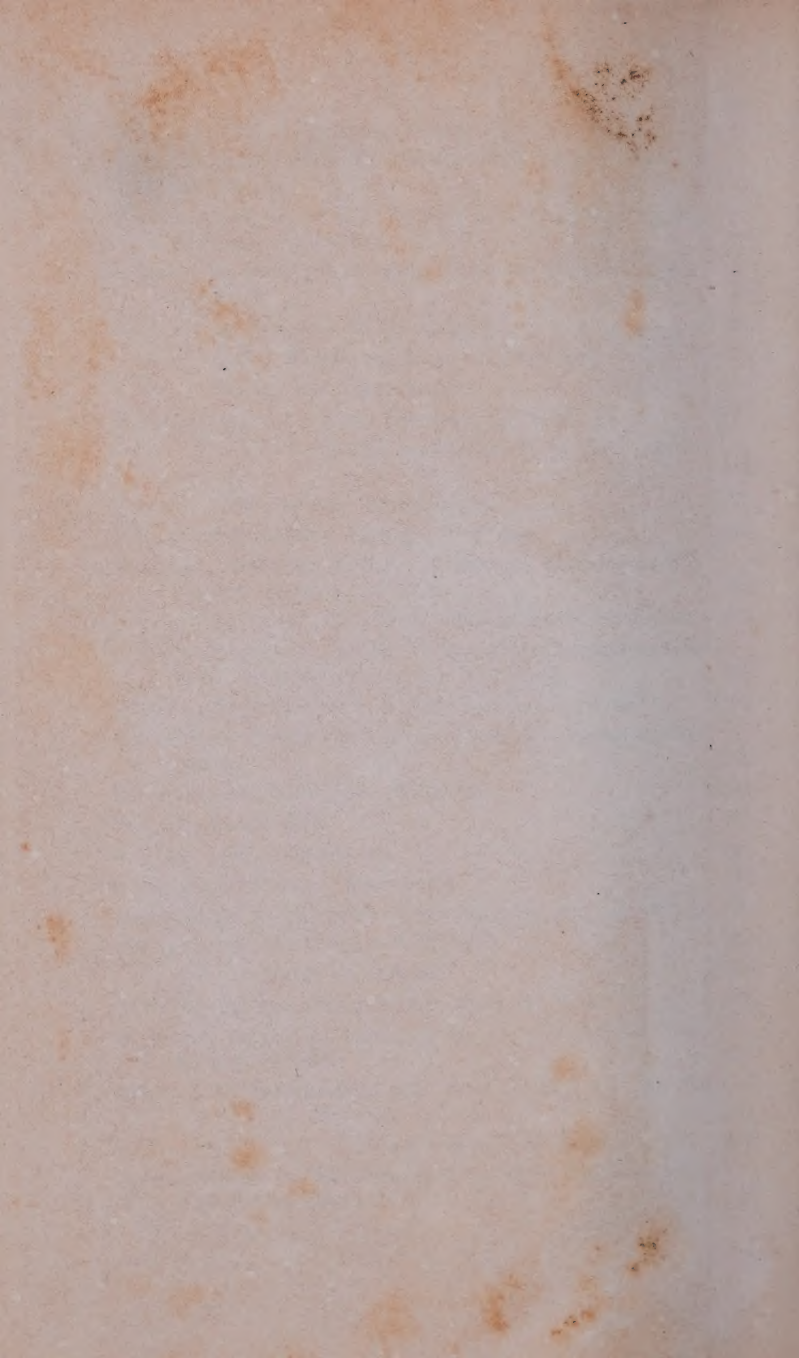
Anzeige neuer Schriften.

	Seite
Alzog, Grundriß der Patrologie	378
Baader, die Verfassung der christlichen Kirche und der Geist des Christenthums	600
Barmann, die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. 2 Bände.	381
Bengel, Offenbarungsgedanken	371
Bernus, Richard Simon et son histoire du vieux testam.	766
Bierling, Gesetzgebungsrecht evangelischer Landeskirchen	593
Böhringer, die griechischen Väter des III. und IV. Jahrhunderts	549
Boumann, commentarius perpetuus in Jacobi epistolam	367
Braune, die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper	161
Christiani, Bemerkungen zur Auslegung der Apokalypse	371
Christlieb, moderne Zweifel am christlichen Glauben	572
Conrady, Cultur und Christenthum	180
Cropp, über die Frage nach dem geschichtlichen Leben Jesu	791
Deutsch, der Talmud	374
Dieß, Wörterbuch zu Dr. Martin Luther's Deutschen Schriften	758
Dreydorf, Paskal, sein Leben und seine Kämpfe	764
Ernst, über Abendmahls-gemeinschaft der lutherischen Kirche	802
Fairbairn, the Revelation of Law in scripture	151
Freudenthal, Fl. Josephus' Schrift über die Herrschaft der Vernunft	543
Freybe, von unseres Herrn Christi Wiederkunft	371
Gerlach, die letzten Dinge unter besonderer Berücksichtigung der Escha- tologie Schleiermachers	402
Goulbourn, Gedanken über das persönliche Christenthum	589
Grau, zur Einführung in das Schriftthum Neuen Testaments	356
Guericke, neutestamentliche Esagogik	354
Guerß, der heilige Geist nach seiner Lehre und seinen Werken	404
Guizot, méditations sur la religion chrétienne	557
Hagenbach, Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum XIX. Jahrh.	541
Haig, Symbolism or mind, matter and language as the ele- ments of the knowledge	789
Hamberger, Christenthum und moderne Cultur	799
„ Physica sacra	577
Haneberg, die religiösen Alterthümer der Bibel	144
v. Harleß, Jakob Böhme und die Alchymisten	754

	Seite
Hartmann, Erhard Schnepff, der Reformator in Schwaben . . .	551
„ Matthäus Alber, der Reformator der Reichsstadt Reut- lingen	553
Heinrich von Meiß, herausgegeben von R. Heinzel . . .	736
Henne, die geschriebene Offenbarung und der Menscheng Geist . .	785
Hilfsbüchlein für die Missionsarbeit in den heimatlichen Gemeinden	799
v. Hofmann, die heilige Schrift Neuen Testaments, II. 2. 3. . .	361
Huther, krit.-ereg. Handbuch über den 1. Brief Petri, den Brief Juda und den 2. Brief Petri	369
Kahle, biblische Eschatologie. Erster Band	351
Kautzsch, de Vet. Test. locis a Paulo apostolo allegatis . . .	155
Kemmler, die Berechtigung der Todesstrafe	585
Klöpper, ereg.-krit. Untersuchungen über den zweiten Korintherbrief	539
Köhler, das allgemeine Concil und der Protestantismus . . .	177
Kreitmair, die kräftigen Irrthümer der Irving'schen Apostel und Propheten	389
Krummel, Geschichte der böhmischen Reformation im XV. Jahrh.	388
Kuenen, de Godsdienst van Israël tot den Ondergang van den Joodschen Staat	148
Lasonder, disquisitio de linguae Paulinae idiomate . . .	158
Findenmeyer, das göttliche Reich als Weltreich nach der h. Schrift	576
Marpurg, das Wissen und der religiöse Glaube	788
Mehring, die Frage von der Todesstrafe	585
Merz, christliche Frauenbilder	783
Meyer, krit.-ereg. Handbuch über den Epheserbrief . . .	159
„ „ „ über die Evangelien des Markus u. Lukas	156
Michael, Kampf der christlichen und modernen Denkweise . .	787
Möller, Andreas Osiander, Leben und ausgewählte Schriften . .	385
Möllinger, die Gottidee der neuen Zeit	784
„ Worte der Vertheidigung u.	784
Nebe, die evangelischen Perikopen des Kirchenjahres. Erster Band	188
v. Nettingen, die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre .	394
Otto, evangelische praktische Theologie. 1r und 2r Band . . .	182
Plath, die Erwählung der Völker im Lichte der Missionsgeschichte	602
„ die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibniz . . .	767
Plitt, Zinzendorf's Theologie. Erster Band	175
Reithmayr, Bibliothek der Kirchenväter	545
Rind, die Zeichen der letzten Zeit und die Wiederkunft Christi .	371
Röpe, daß der ideale Christus mit dem histor. steht und fällt .	791

	Seite
Rougemont, die Offenbarung Johannis	371
Roussel, die Redensarten des Volkes und was der Herr Jesus darauf antwortet	798
Schlee, der Streit des Dan. Hofmann über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie	750
Schmid, der Kampf der lutherischen Kirche um Luther's Lehre vom Abendmahl	746
Schmidt, der Lehrgehalt des Jakobusbriefes	163
„ Justus Menius, der Reformator Thüringens	743
„ Spinoza und Schleiermacher	774
Schöberlein, über das heil. Abendmahl nach Lehre und Uebung	579
Schuerer, de controversiis paschalibus II. p. Chr. n. saec. exortis	166
Schürer, Schleiermacher's Religionsbegriff	769
Schulz, alttestamentliche Theologie. 2 Bände	533
Schwabe, Denkschrift; Köhler, Studien zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat	592
Scharpe-Solowicz, Geschichte des hebr. Volkes und seiner Literatur	349
Stevens-Viebhart, Geschichte der bischöflichen Methodisten-Kirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika	392
Strebel, die Methodisten in ihrer Heimath und in der Fremde	392
Thiersch, die Genesis nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung	352
Universal-Lexikon, theologisches. Erster Band	344
Vahlen, Lorenzo Balla	799
Vallae, Laur., opuscula tria	799
Venn und Hoffmann, Franz Xavier	751
Verhandlungen der allgemeinen Missionsconferenz 1866 und 1868	796
Wangemann, ein Reisejahr in Südafrika	780
„ Maléo und Sekukuni	780
Wessenberg, die Eintracht zwischen Kirche und Staat	599
Wieseler, Beiträge zur Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte	359
Wörter, der Pelagianismus nach seinem Ursprung und nach seiner Lehre	734
„ „ Zurückweisung auf die Angriffe u. s. w.	734
Zahn, Antwort auf des Herrn Prof. Dr. Lipsius Beleuchtung der Polemik eines Apologeten	192





GTU Library



3 2400 00294 9166

